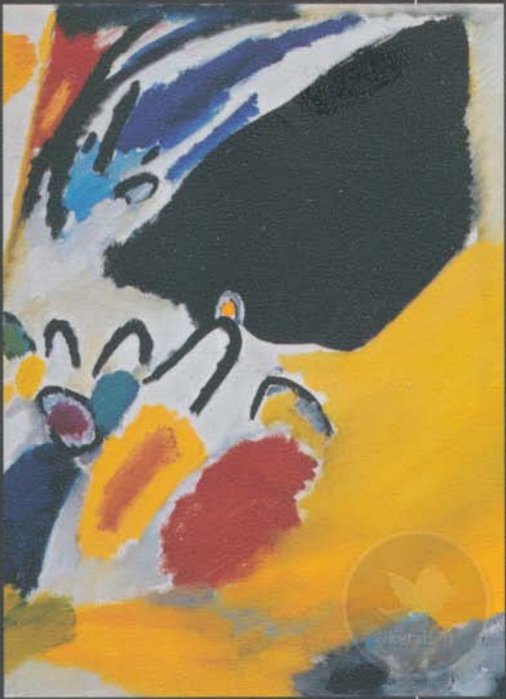
مقدمة في علم الأخلاق

11.2.2022



جون دي

ترجمة: مروان الرشيد

معنى
MANA

مقدمة في علم الأخلاق

تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم
مبادرة
ترجم
Tarjim Initiative

مقدمة في علم الأخلاق
تأليف: جون دي
ترجمة: مروان الرشيد
الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-91589-0-5
رقم الإيداع: 1442/5924

هذا الكتاب ترجمة لـ:
John Deigh,
An Introduction to Ethics

Cover Painting by: Wassily Kandinsky

الناشر:
دار معنى للنشر و التوزيع

www.mana.net | info@manaa.net | @ManaPlatform

المحتويات

مُقدمةٌ في علم الأخلاق

يبحث هذا الكِتَاب المسائل المركزية في الأخلاق من خلال دراسة نظريات الصواب والخطأ التي توجد في المؤلَّفات الأخلاقية الكبرى للفلسفة الغربيَّة. ويُركِّز الكتاب على النظريات التي ما زال لها أثر في مجال الأخلاق؛ فتتحدث الفصول الأساسيَّة عن «مذهب الأثَـرَة» و«اليودايمونيَّة» عند أفلاطون وأرسطو، والنفعية العملية والنظرية، ونظرية القانون الطبيعي الحديثة، ونظرية كانط الأخلاقيَّة، والأخلاق الوجوديَّة. ولن يقتصر قارئ الكتاب على مقدمة للأفكار الرئيسة لهذه النظريات فحسب، بل سيطلع على التطورات المُعاصرة لهذه النظريات والحجج التي تدعمها. أما الفصل الأخير فيتناول موضوعات ما وراء الأخلاق وعلم النفس الأخلاقي. وتسحب النقاشات المبثوثة في الكتاب القارئ إلى التحقيق الفلسفي في الحجج والانتقادات التي تستجلي كنه هذه المسائل التي نبحثها. وسيجد الطُلَّاب هذا الكتاب دليلًا مُفيدًا في كيفية القيام بالتحقيق الفلسفي، وكذا التعرُّف على أهم النظريات الأخلاقيَّة.

جون دي

بروفيسور في الفلسفة والقانون في جامعة تكساس في أوستن، من مؤلفاته: «مصادر الفعل الأخلاقي»، و«المشاعر والقيم والقانون».

لذكرى أمي وأبي

ماوريس دي (1913-2004)

دوريس بي. دي (1915-2006)

توطئة

علم الأخلاق هو أحد فروع الفلسفة؛ ويمتد نطاقه الواسع من المسائل الأولية إزاء الطبيعة البشريّة والحريّة، إلى المسائل العملية كأخلاقية تقديم المساعدة الطبية للانتحار وإجراء التجارب على الحيوانات. ولذا يجب أن تكونَ المُقدمة انتقائيةً في اختياراتها: لقد اخترت سبيلًا، في الحديث عن المسائل المركزية في علم الأخلاق، يُركّز على النظريات المُختلفة في الصواب والخطأ التي نجدها في المُصنفات الكبرى في الفلسفة الغربية، التي ما يزال أثرها كبيرًا في هذا المضمار. وإدامة النظر في هذه النظريات، يُضيء الصِّلات المنهجية القائمة في المسائل المركزية في المجال والأفكار التي ابتدعها الفلاسفة في نظرياتهم للجواب عليها.

لا تقتصر مقدمة جيدة إلى أحد فروع الفلسفة على استطلاع الأفكار والنظريات الرئيسة فحسب، بل تتمثّل التحقيق الفلسفي فيها أيضًا، وقد حاولت فعل الأمرين. وبهذا آمل أن أجذب القارئ إلى تحقيقٍ من النوع الذي ينبري له الفلاسفة عند بحثهم مسألةً فلسفية، كما آمل أيضًا أن أطلعهُ على الأفكار والنظريات الكُبرى التي يتناولها الفلاسفة المعنيون بدراسة علم الأخلاق. والتحقيق الفلسفي يتطلّبُ حُجةً ونقدًا، وعلى القارئ أنْ يعي أنّ بعض الحُجج والانتقادات التي أُوردها، في ثنايا فحص مُختلف النظريات الأخلاقيّة، هي تأمُّلاتي الخاصة ولا تُمثّل الرأي الذي استقر عليه الخُبَراء. ولذا قد يكون بعض ما أقوله مثار جدل؛ وإن أثار اعترضًا أو قابلهُ شكٌ، فسأكون قد نجحت في تحقيق الهدف الثاني من هدفيَ.

لقد استفدت من نصيحة العديد من الأصدقاء الذين قرأوا الفصول المُسوَّدة. وإني مدين لريد بلاكمان ودانيال برودني وجورج غرام وهيو لافلوت ومارتا نوسباوم، فقد أمدوني بملاحظات واقتراحات قيمة. ولقد قرأ براد كوكلت كامل المخطوطة، وقدم العديد من المُلاحظات الفطنة التي ساعدتني في تبييض المسوَّدة، وأنا ممتن غاية الامتنان لجهوده وحكمته. وكذلك أود أن أشكر مُحررتي هيلاري غاسكين، ليس على النُصح الذي قدمته لي طوال المشروع حول تحسين شرحي فحسب بل أيضًا لصبرها وطيبتها، فقد استغرق العمل على الكتاب وقتًا طويلًا. أما ديني الكبير فهو تجاه معلّمي الأخلاق الذين تخرجت على يدهم في علم الأخلاق، فقد علمني توماس إي.

هيل جونير -على الخصوص- دقائق الأمور في مُصنفات هيوم وكانط وميل وغيرهم، وعلمني كيف أقرأها قراءة نقديةً ومُتفهمةً في الوقت نفسه. ومن دواعي سروري أن أكون، بهذا الكتاب، قد رددت بعضًا من دينه.

جون دي

أوستن، تكساس

1. ما علمُ الأخلاق؟

1. مُشكلات علم الأخلاق: مِثال

علمُ الأخـلاق -كغيره من فـروع الفلسفة- ينبثق من مسائل تبدو بسيطةً: ما الذي يجعل الأفعال النزيهة صحيحة والأفعال المُخادعة خاطئة؟ لِمَ الموت شيءٌ سيئ للشخص الذي يموت؟ هل السعادة شيء غير اللذة والتحرر من الألم؟ هذه أسئلة تخطر علينا على نحو طبيعي في حياتنا، مثلما خطرت في حياة من كانوا قبلنا وعاشوا في مجتمعات غير مجتمعاتنا ثقافيًا وتقنيًا. وتبدو هذه الأسئلة يسيرةً لكنها مُحيِّرة، وكلُّ جوابٍ معقولٍ عليها يجربه المرء يبدو غير مُرضٍ عند التأمُّل. والتأمُّلُ مُستهلُّ الفلسفة: إذ يجعل الأسئلة التي تبدو أسئلةً بسيطةً مُشكِلاتٍ فلسفية، وبالمزيد من التأمُّل نسبر كُنْهَ هذه المُشكلات.

بالطبع ليس كل سؤال يخطر في حياة الإنسان، ويُصعب الإجابة عليه، هو مصدرٌ للتساؤل الفلسفي. فبعض الأسئلة تستعصي على الإجابة بسبب صعوبة حصر جميع الحقائق. على سبيل المثال، سؤال ما إذا كان هناك حياة على المريخ، وما إذا كان الكوكب صالحًا للحياة قط، هي أسئلة سيسألها البشر طوال قرون، وسيستمرون على هذا الحال حتى تتوافر لهم الحقائق الكافية عن بيئة المريخ للوصول إلى إجابات حاسمة. وهذه مسائل للعلوم الطبيعية، التي عملها تجميع مثل هذه الحقائق، والتي تتمثل مشكلاتها غالبًا في مواجهة صعوبات إيجاد هذه الحقائق، وأحيانًا في عدم معرفة أيِّ نوع من الحقائق يجب أن تبحث عنه. أما المُشكلات التي يعالجها علم الأخلاق، وفروع الفلسفة الأخرى، فهي مُختلفة. فهي تستعصي على الإجابات البسيطة ليس لصعوبة الحصول على الحقائق المتصلة بالمشكلة، وإنما لأن الصعوبات تتمثل في فهم هذه الحقائق ومعرفة الكيفيَّة التي تُؤثِّر على هذه المسائل. فعندما نتأمَّل المسائل التي نبحثها ونجد أن أفكارنا الاعتيادية تحوي تشوشًا وإبهامًا وأن لها تبعات مُفاجئة. وهكذا نجد أن مُعتقداتنا المُعتادة في هذه المسائل مهزوزة، ولها مغبات مُعقدة لم نَعِهَا ولسنا مستعدين لقبولها. والدراسـة الفلسفية، التي تبدأ بأسئلة تبدو بسيطةً، تكشف هذه الصعوبات، ومن ثمَّ -بفحصٍ دقيق ونقدي لأفكارنا ومُعتقداتنا- تسعى للتغلب عليها.

هاك مثالًا: بينما تمشي في حديقة الحي مساءً، لفت نظرك شيء في الأحراش القريبة. إنها حقيبة امرأة، ويظهر أنها ضائعة، أو ربما سُرقت ثم أُلقيت. فتنظر في الحقيبة، وتجد رخصة قيادة وكذلك تجد رِزمة كبيرة من النقود، إذن لم تكن الحقيبة مسروقة. ماذا ينبغي لك أن تفعل؟ بصفتك إنسانًا نزيهًا، ستبحث في الرخصة عن عنوان أو ستبحث عن بطاقة هوية تحوي رقمًا يمكن أن تتصل به. وبعبارة أخرى، تتخذ الخطوات الأولى الضرورية لإعادة الحقيبة، بمحتوياتها كافة، إلى صاحبها. أما شخص لا يتصف بالأمانة فسيأخذ النقود ويرمي الحقيبة في الأحراش، وسيقول لنفسه بينما يحشو جيوبه بالنقود: «من وجد شيئًا فهو له، ومن ضيعه فله النُواح». وحتى الشخص الأمين، خصوصًا حين يكون ضَيِّق ذات اليد، قد يُفكِّر بأخذ المال؛ وقد يتساءل: لِمَ يجب أن أكون أمينًا وأُعيد المال؟ وعلى أيِّ حال، ليس ثمة احتمال أن يُقبض عليَّ إن احتفظت به وانفقته بحرص. والرضا الذي سيحصل لي، من الاتصاف بالأمانة، لا يُقارن بالراحة من مشكلاتي التي سيأتي بها هذا المال. صحيح أن الأمانة تقتضي إعادة الحقيبة بمحتوياتها إلى صاحبها، لكن صحيح أيضًا أن الأمانة في هذه الظروف لا تبدو مُربحة كخيانة الأمانة». لكن شخصًا أمينًا سيكبت هذه الأفكار، بينما يبحث عن طريقة لإعادة الحقيبة بما فيها. ولكنَّ هذه الأفكار مُقلِقة: ألا يوجد ما يُقال في حق الأمانة، أي ما يُثبت أنها، في هذه الظروف، مسار العمل الأفضل؟

حينما نسأل هذا السؤال، فنحن نسأل حول ما إذا كان هناك مُسوِّغٌ قويٌ لإعادة المال إلى صاحب الحقيبة أقوى من الإبقاء عليه. في نهاية المطاف، رِزمة كبيرة من المال -ولنقل أربعة آلاف دولار- ليس مبلغًا زهيدًا. فكِّر بالأشياء الكثيرة المفيدة والقيِّمة التي يمكن أن تشتريها بهذا المال، أو إن كنت اشتريت فعلًا العديد من الأشياء دَيْنًا فكم من دينك يمكن أن تدفعه بهذا المال. من الجليِّ إذن أن لديك مسوغًا قويًا للاحتفاظ بالمال. وفي الوقت نفسه الاحتفاظ بالمال ليس من الأمانة، وهذه الحقيقة يمكن أن تكونَ مسوِّغًا أقوى وأهم لإعادته. ولكن لا يمكننا افتراض أن هذه الحقيقة ستكون أقوى فعلًا: فالسؤال، الذي نحنُ بصدده الآن، هو ما إذا كانت الأمانة هي الفعل الصحيح في هذه الظروف، وبما أن طرح هذا السؤال يقتضي سؤال ما إذا كان اتصافُ فعلٍ بالأمانة هو مسوغ قوي وصالح لأن تفعله؛ فهذا الافتراض يُشكِّلُ مصادرةً على المطلوب، أي أنك تُسلِّم بصحة الشيء المطلوب اثبات صحته باستدلال سليم. إذن مدار سؤالنا هو

حول ما المبرر القوي الذي لديك للاتصاف بالأمانة، حينما تكون في موقف عدم الأمانة فيه مأمونة العواقب وأكثر ربحًا من الأمانة. أيُعقل أن فعل الصواب، في هذه الظروف، هو أن تفعل شيئًا من دون سبب منطقي؟ أيُمكن أن يكون الجَهَلة وضعاف العقول هم من يتصرف بأمانة في هذه الظروف؟ قد يبدو من الغرابة اقتراح هذا، ولكن ما لم يُقدّم المرء مُسوّغًا قويًا للاتصاف بالأمانة، حتى في هذه الظروف التي يمكن فيها أن تُبقي على خيانتك للأمانة سِرًّا وأن تكسبَ من هذه الخيانة، فإن هذا الاقتراح الغريب سيكون الاستنتاج الذي لا بُدَّ منه في هذه التأمُّلات.

يقودنا إذن تساؤلنا عمّا يجب أن نفعل في مثل هذه الظروف إلى التفكُّر فيما إذا كان لديك سبب للاتصاف بالأمانة أقوى من ألّا تتصف بها، ومن ثَمَّ التفكُّر فيما إذا كان هناك حجة قوية لتفعل ما يتصف بالأمانة. كِلّا السؤالان مُقْلِقان، لكن السؤال الثاني أكثر إقلاقًا؛ هذا لأننا عادة نعدُّ أن الاتصاف بالشخصية المُمتازة شيء قمين بأن يصطنع وأن يُحافظ عليه، حتى على حساب راحة الإنسان أو ماله، ونعدُّ الأمانة إحدى متطلبات هذه الشخصية. لذلك، بينما السؤال الأول قد يقودنا إلى إعادة التفكير بمدى حكمة وضع قيمة عالية في امتلاك شخصية ممتازة، فإن السؤال الثاني يُركِّز على ما إذا كانت الأمانة فعلًا إحدى مُتطلبات الشخصية الممتازة. واعتقاد أن بإمكان المرء أن يكون ذو شخصية ممتازة دون أن يحوز الأمانة هو استنتاج مُقْلِق؛ فهو يُهدد بإضعاف الثقة التي نضعها في القاعدة الأخلاقية التي تدعو للأمانة حتى في الأحوال التي لا يُمكن فيها اكتشاف الخيانة، وأيضًا يُشكك بالمشاعر الجوهرية والسلوكيات التي نحملها تجاه الآخرين وتجاه أنفسنا، التي تساعد في بناء نسيج علاقاتنا مع أصدقائنا وجيراننا وزملائنا وغيرهم ممن نتفاعل معهم في مجتمعنا. وعلى الخصوص، يضع الإعجاب والتقدير اللذين نشعر بهما تجاه الأمانة المطلقة، والفخر الذي نُحسه إزاء أمانتنا وموثوقيتنا، يضعه موضع الشك.

فعندما يبرهن الناس على أمانتهم في معاملاتهم معنا، نُطريهم ويَحسُن ظَنُّنا فيهم؛ لأنهم لم يستغلونا حين سنحت لهم الفرصة. وكذلك حين تُختبر أمانتنا ونكون على قدر الاختبار، نفخر بأنفسنا لأننا لم نستجب لُمغريات أن نغش أو أن نكذب. وباختصار، نرى الأمانة صفة خليقة بالإعجاب في الآخرين ومصدر افتخار في أنفسنا. ولكن الآن يتبين الاضطراب الذي يُسببه سؤالنا: كيف أن فعل شيءٍ ليس له مبرِّر قوي يمكن أن يكون

دالًّا على صفة خليقة بالإعجاب أو شيمة قمينة بالافتخار؟ إذ يبدو، على العكس، أن فعلًا كهذا مؤشرٌ على الجهل وعلى عقل بلغ به الضعف قدرًا جعله لا يهتدي بنوره الخاص به، وليس ثمة شيء جدير بالإعجاب في الجهل أو التقليد الأعمى لآراء الناس، وليس هذا موضع افتخار. لذلك فإن مشاعرنا الجوهرية وسلوكياتنا تجاه أنفسنا والآخرين، التي توحي بها الأمانة، لا بُدَّ أنها غواية أو زيف؛ إن لم نجد سببًا قويًّا للتصرُّف بأمانة إلا عندما يكون عدم التقيُّد بها يُفضي إلى العقاب. وكم سيكون غريبًا لو أن المكانة الرفيعة التي نُسبغها على أصدقائنا وزملائنا، على اعتبار اتصافهم بالأمانة، ولو أن علو تقديرنا لأنفسنا حين نلتزم بها، كان أمرًا لا مُبرِّر له لو اكتشفنا أنه قائم على مُعتقدٍ خاطئ في أن الأمانة من ضرورات الشخصية الفاضلة. فهل من الممكن أن أولئك الناس الذين يستجلبون اعجابنا ليسوا الذين يتصفون بأمانة كاملة بل أولئك الذين يفعلون الأمانة فقط حين تكون لصالحهم أو ليجتنبوا التبعات غير المستحبة لعدم الاتصاف بها؟

2. سقراط وثراسيماخوس

لقد عثرنا، ونحن نتأمل اختبارًا لأمانة الشخص، على إحدى أشهر المُشكلات في الفلسفة الأخلاقية: وهي المُشكلة الماثلة في صميم محاورة أفلاطون «الجمهوريَّة» (The Republic). يبتدئ أفلاطون (427-347 ق.م.) دراسته لهذه المشكلة بحكاية حوارٍ جرى بين سقراط (469-399 ق.م.) والسفسطائي ثراسيماخوس[1]. بادئ الأمر يدور النقاش على طبيعة العدالة، ويرتكز على فرضية ثراسيماخوس المستهترة التي ترى أن العدالة هي اسمٌ للأفعال التي يجبرنا القوي على فعلها لأجل مصلحته. ولكن تحت وطأة مُساءلة سقراط وقع ثراسيماخوس في التناقض، وبدل أن يتراجع عن قوله نقل الكلام من مسألة العدالة إلى التساؤل فيما إذا كانت الحياة الأفضل -على افتراض النجاح في هذه الحياة- تَكمن في العدالة والأمانة أو في عكسها؛ ويُعلن ثراسيماخوس، بجرأة، أن الحياة الأفضل تَكمن في الأخيرة. فيقول إن الناس الذين يتصرفون بمعزل عن العدالة تمامًا، شريطة أن يُحصِّنوا أنفسهم من العقاب، يعيشون بالتأكيد حياةً أحسن من الناس العُدُول الأمناء. أما عن السبب فيقول إن العدول الأمناء يخسرون في مواجهة المطففين؛ فالعدول -على سبيل المثال- لا يأخذون إلا

(1) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب 1، 336-354.

حقهم المُقرَّر أما غير العدول فيأخذون كل ما يسعهم أن يأخذونه. وبالمثل، فإن العدول ينجزون مسؤولياتهم حتى لو كان هذا يتطلّب أن يُضحُّوا بالمال والوقت، أما غير العدول فسيجدون سبيلًا للتخلُّص من مسؤولياتهم متى كان التخلُّص منها في مصلحتهم. وعمومًا، يرى ثراسيماخوس أن اتِّباع العدل يفيد الآخرين ولا يفيد النفس، وأن الشخص غير العادل ليس بالخُمق الذي يجعله يتجاهل مصلحته ويُقدِّم مصلحة الآخرين عليها. لذلك يُصيب الشخص غير العادل ثراءً ويهتبل الفرص التي ضَرَب الشخص العادل عنها صفحًا، والحياة المتصفة بالغنى والفرص الأكبر هي حياة أفضل بالتأكيد.

المثل الأعلى عند ثراسيماخوس هو الطاغية ذو السطوة والحول، الذي بمصادرته ممتلكات رعاياه واستغلال كدحهم، يستخدم سلطته لإثراء نفسه ثراءً لا يُضاهى على حسابهم. والمثل الشائع على هذا هم الملوك والأباطرة الذين جعلوا من أنفسهم آلهةً، وحملوا رعاياهم على إغنائهم وتمجيدهم. أما المثل الآخر في عصرنا الحاضر، فهو الدكتاتور العسكري الذي يحكم بالإرهاب والخداع، الذي يسلب ثروات البلد، ويعيش بترف، بينما يُخبِّئ بعضًا من الأسلاب في حسابات بنوك أجنبية وملاذات ضريبيَّة. وهذا الفرد، الذي لا يَعْدل وينجح، هو أسعد البشر عند ثراسيماخوس. وعلاوة على ذلك، خلافًا للمجرمين الصغار الذين يُحتَقرون باعتبارهم سفاحين ومحتالين ومخاتلين، فإن الطاغية الذي يُفرِط في السلب والنهب يُنادى به سيِّدًا وعظيمًا، ويُعامَل بكثير من الإجلال والاحترام. وهذا، يعتقد ثراسيماخوس، أنه هذا دليل قاطع على سعادة الطاغية العظيمة، ويَستَنتِج أن هذه دلائل على أن الرجل غير العادل مطلقًا، الذي ينجح بالسيطرة على الآخرين وخداعهم، هو رجلٌ قويٌّ حكيمٌ حرٌّ يستحق الإعجاب. أما الرجل العادل فهو، في أحسن أحواله، أبلهٌ طيِّبُ القلب.

لكن، للأسف، يظهر أن ثراسيماخوس سيء في الذبِّ عن هذه الآراء، قدر سوء دفاعه عن قوله الأول في طبيعة العدالة. كما أن أفلاطون، الذي يُصوِّر ثراسيماخوس طوال المناظرة بصورة المتعجرف والعدواني، لم يُرد أن يُظنَّ أنه مفكِّرٌ بارعٌ أيضًا. فالتفكير الحاذق هو ما يُعلِّمُه سقراط، ودروسه ستضيع هباءً إذا سُمح للخصم الفكري الوقح أن يُعبِّر عن أفكاره بقوة. ولذلك حين يُعيد سقراط مُساءلته لثراسيماخوس، ويُلِّح عليه في حيثيات مزاعمه عن مزايا الحياة غير العادلة، ينهار ثراسيماخوس وينسحب. ولكنَّ

هزيمته لا تنهي النقاش، بل تقود إلى إعادة صياغة مزاعمه على لسان مناقشين كيّسين نحو سقراط، وأقلّ ثقة بنفسيهما: فيتناول غلوكون وأديمنتوس تحدّي ثراسيماخوس لقيمة العدالة، ويصيغانه على نحوٍ يتقدّم بالنقاش إلى الأمام. وأيًّا كان غرض أفلاطون في استخدام مُناقشٍ سيء الخُلُق في تقديم هذا التحدي، فإنه لم يكن من أجل صرف النظر عنه فورًا؛ ففي الجمهورية يُسدل الستار على ثراسيماخوس في الكتاب الأول، لكن النقاش في مزاعمه يستمرُّ في الفصول التسعة الباقية.

يُحوّل غلوكون وأديمنتوس التركيز، بكياسة، ليشحذا مزاعم ثراسيماخوس: فحيث كان ثراسيماخوس يُركّز على فوائد عدم العدالة ويُهلّل بتفوُّق الإنسان الذي نجح في عيش حياة غير عادلة تمامًا، نجد غلوكون وأديمنتوس يُركّزان على غياب فوائد مُتأصّلة في ممارسة العدالة ويجنحان الى القول ان أيّ خير يمكن أن يُكسب من الحياة العادلة يمكن كذلك أن يُجلَب بخداع الناس بالتظاهر بأن المرء عادل حتى لو لم يكن كذلك فعلًا. وبدلًا من الترويج لفكرة الطاغية صاحب السلطة المُطلقة على الآخرين، يُشير غلوكون إلى مزايا أن تكون مُخاتِلًا له خاتم سحري يعطي كل من يضعه القدرة على التخفّي متى شاء[1]. هذا الماكر يمكن أن يُثري بالسرقة، ويحقق طموحاته بالقتل، دون أن يكون موضع شبهة، ومن ثمّ يمكنه أن يتمتع بمزايا تقدير الآخرين له باعتباره عادلًا وبأن يتمتّع بثمار جرائمه أيضًا. فهو كطاغية ثراسيماخوس، بقدرته على أن يمارس الظلم بحصانة، لذا فيبدو أنه يعيش حياةً أحسن من الفرد العادل فعلًا. لكن علاوة على هذا وذلك، يبدو أن بمستطاعه -بسبب ظهوره للناس بمظهر العادل- أن ينال منافع العدالة. ولذلك فهذا الماكر، أكثر من طاغية ثراسيماخوس، يتسبب بوضع قيمة العدالة على المحك. وإذا كان بقدوره أن ينال جميع فوائد العدالة بمجرد الظهور بمظهر العادل وهو ليس كذلك، فهذا يدلّ على أن العدالة ليست فضيلةً مُتأصّلةً، ولذا لا تستحق أن تُتّبع بحدّ ذاتها. وقد حوّل أفلاطون تحدي ثراسيماخوس إلى واحدة من المسائل الكُبرى في علم الأخلاق، عندما أقحمَ أسطورة خاتم غيغس (Ring of Gyges): فعلى أيّ أساس -إن كان ثمة من أساس- يمكننا أن نرى العدالة قمينة بالإعجاب بحد ذاتها، وشيئًا يجب أن يُفعَل حتى في الظروف التي يمكن للفرد فيها أن يربح من الظلم دون أدنى خوفٍ من أن يُكتشف أمره.

(1) المرجع نفسه، الكتاب 2، 359-360.

3. موضوعُ علم الأخلاق

تنشأ المسائل الكبرى في علم الأخلاق -كما بيّن مثالنا عن إيجاد حقيبة ضائعة فيها رِزمة ضخمة من النقود- من التأمُّل في ظروف الحياة التي تتعلق بالأمور الأخلاقيّة. وعلم الأخلاق هو الدراسة الفلسفيّة للأخلاق، وتدرس ما الغايات الصالحة والفاسدة التي يجب أن نسعى إليها في الحياة أو نتجنبها، وما الخير والشر في مسلك الحياة. ولذا فهو في المقام الأول عِلْمٌ عَمَليٌّ؛ وغايته الأولى تحديدُ كيف ينبغي للإنسان أن يعيش، وأيُّ الأفعال يجب أن تُفْعَل في تسيير الحياة. وهنا يَكْمن اختلافه عن علم الإنسان وعلم الاجتماع وعلم النفس التجريبي، وهي علوم تبحث أيضًا في مساعي الإنسان والشنن الاجتماعيّة؛ فهذه الدراسات تنتمي للعلوم الوضعية، وهدفها الأول ليس الأمر بفعلٍ من الأفعال بل وصف ظواهر معينة في حياة الإنسان وتحليلها وشرحها، بما فيها النشاطات المُوجَّهة للأفراد والجماعات والمُنظِّمة للحياة الاجتماعية بمعايير تُعَدُّ عُرفًا أخلاقيًّا لمجتمعٍ من المجتمعات. وبعبارة أخرى، لا تستهدف هذه العلوم الوصول إلى استنتاجات حول الأمور التي ينبغي للناس أن يفعلوها بل تختصُّ بتحديد ما يفعله الناس حقيقةً، وما العلل والظروف التي تُصاحب أفعالهم. وليس هذا الاختلاف بين علم الأخلاق وبعض العلوم الاجتماعية مُختصٌّ بهذه العلوم فحسب، إذ يُرَى هذا التباين في الفرق بين الطب وعلم وظائف الأعضاء، وبين الزراعة وعلم النبات؛ فالعِلمين الأولين علمين عمليين، وكليهما يدرس كيف تُحقِّق فائدة بعينها، في الحالة الأولى الصحة وفي الثانية المحاصيل، ومن ثمَّ فهذين العِلْمين يُقدِّمان وصفاتٍ لما يجب أن يُفعَل لتحقيق هذه الفائدة. وعلى العكس من هذا، العلمان الآخران هما علمين وضعيين تقدم دراستهما توصيفات وتوضيحات لعمليات الحياة الحيوانية والنباتية، ولكن لا يقدمان إلزامات لإصلاح هذه العمليات أو تحسينها.

يعطي تعريف علم الأخلاق (Ethics) بوصفهِ «الدراسة الفلسفيّة للأخلاق» المعنى الرئيس للكلمة. وبالتأكيد أنَّ للكلمة معانٍ أخرى، بعضها مُستخدم في التخاطب العام؛ وعلى الخصوص تُستخدم مرادفًا لكلمة أخلاق (Morality)، وأحيانًا بمعنى ضيّق لتعني قانونًا أو نظامًا أخلاقيًّا لتقليدٍ أو جماعةٍ أو أفرادٍ معينين: فيُقال أخلاقيات مسيحية، وأخلاقيات مهنية، وأخلاقياتُ شفايتزر، على سبيل المثال. وكذلك في الفلسفة استُخدِم

هذا المعنى الضيِّق ليعني نظامًا أو نظريةً ناتجة من دراسةٍ فلسفية. ولذا نرى الفلاسفة يُكثرون من الإشارة إلى النظريات الكبرى في الفلسفة باسم: أخلاقيات هيوم، وأخلاقيات كانط، والأخلاقيات النفعية، وهكذا. في هذا الكتاب سنستخدم المعنى الرئيس للكلمة، ما لم يُشِر إلى خلاف ذلك.

لكن لنفهم هذا المعنى على وجهه الصحيح، يجب أن نتحقق مما نعنيه بكلمة «أخلاق» (Morality): فهذه الكلمة تستخدم أيضًا بمعانٍ مختلفة، ولذلك لتفادي الالتباس وسوء الفهم علينا أن نُحدِّدَ ما الذي نعنيه حين نُعرِّف علم الأخلاق (Ethics) بأنه: الدراسة الفلسفية للأخلاق (Morality). ويمكننا، طبعًا، تحديد المعنى الصحيح بتعريف الأخلاق (Morality) على أنها: موضوع الدراسة في علم الأخلاق (Ethics). ولكن لأننا نريد من التعريف الصحيح أن يُحدِّد لنا ما موضوع علم الأخلاق، فهذا التعريف لا جدوى منه. بيد أنه في الوقت نفسه، يشير هذا التعريف إلى حيث نجد الإجابة، إذ يقترح أن ننظر في التفريق الذي وضعناه بين علم الأخلاق ودراسات عِلمي الإنسان والاجتماع؛ فهذا التباين -إضافة إلى كون علم الأخلاق علمٌ عملي- يُبرِز فكرتين مختلفتين عن الأخلاق: الأولى هي أن الأخلاق هي مؤسسةٌ قائمةٌ في مجتمعٍ ما وهو ما ندعوه بالأعراف الأخلاقية لمجتمعٍ بعينه، والأخرى هي أن الأخلاق مثالٌ كُليٌّ قائمٌ على العقل. والأولى تشمل الظواهر التي يدرسها علمي الإنسان والاجتماع، والأخرى تُعرِّف موضوع علم الأخلاق.

لا بُدَّ من الإقرار بأن هاتين الفكرتين عن الأخلاق ليستا بديهيتين، ولكن ستكونان كذلك عندما نرى أن الأخلاق العُرفية لا يمكن لها أن تكون موضوعًا لعلم الأخلاق: فالأخلاق العُرفية هي مجموعة من السُنن (Norms) التي يقبلها مجتمع ما بعمومه، ويتَّبعها أفراد المجتمع. وهذه السُنن تُمثِّل المعتقدات المُشتركة لأفراد المجتمع إزاء الصحيح والخطأ والخير والشر، وتُعرِّف التقاليد والممارسات التي تغلب على المُجتمع. وكما هو شائع كثيرًا، تقوم هذه المُعتقدات على خرافاتٍ وتحيُّزاتٍ، وقد تكون التقاليد والممارسات المُعبِّرة عن هذه المعتقدات تدعو إلى القسوة وتتسبَّب بالإذلال والإهانة. ومن ثمَّ فقد يتوصل المرء إلى هذه الحقائق بشأن بعض السُنن التي توجد في أخلاق مجتمعه، فينتهي به الأمر -مع أن التقيُّد بهذه السُنن قد صار طبعًا مُتأصِّلًا فيه- إلى أن يأباها. وما ينطوي عليه هذا الاستنتاج، أن على المرء أن ينظر وراء الأخلاق العرفية في المجتمع، ليُحدِّد ما الغايات التي

يجب أن يسعى إليها في الحياة وما الصحيح في مسالك الحياة. ويتبع من هذا، أن الأخلاق العرفية لا يمكن لها أن تكون موضوع دراسةٍ من أهدافها الرئيسة تحديدُ المقاصد الحَسَنة والقبيحة في الحياة وما الصحيح والخطأ في مسالكها، ولا يمكن أن تكون موضوع علم الأخلاق.

ضربُ مثال قد يساعد بتوضيح تبعات هذا: حتى زمن غير بعيد، كانت الأخلاق العُرفية في العديد من أقسام الولايات المتحدة -إن لم يكن أغلبها- ترفض التزاوج بين الأعراق، بل في زماننا هذا في بعض الجيوب الصغيرة في هذا البلد ثمة سُنن تُحرِّم التزاوج بين أناس من خلفيات عرقية مختلفة، وما تزال هذه السُنن مقبولة ومُطبَّقة بقوة. تخيَّل إذن فردًا نشأ في إحدى هذه المجتمعات التي فيها هذه السُنن، ثم بدأ يُشكِّك بها عندما تبيَّن له قيامها على الجهل والتعصُّب، وأن هذه التقاليد تنطوي على إيذاء لا مُبرِّر له. وقد يكون الوضوح الذي يجده المرء، إزاء هذه السُنن القاسية وغير العقلانية، ثمرة صداقة عقدها مع فردٍ من عرقية مختلفة، مثلما حدث لهكلبيري فِين حين اكتشف عدم موثوقيَّة ضميره الأخلاقي بالصداقة التي عقدها مع العبد الآبق جيم. قد تتذكر أن هكلبيري عانى من تأنيب الضمير لأنه ساعد جيم في التخلُّص من قيوده، لكنه تجاهل ضميره حين اكتشف أن ليس بوسعه أن يُسلِّم جيم، وأنه لو فعل لشعر بالغمِّ أيضًا[1]. وإن اعتقدنا أنَّ تجاهل هكلبيري لتكبيت ضميره -الذي ما هو إلا انعكاس للأخلاق السائدة في مجتمع ملكيَّة العبيد الذي نشأ فيه- قرارٌ صائب تمامًا، وكذا مناقضة السُنن القاضية بتحريم الزواج بين الأعراق؛ فهذا يُرِي أننا نعرف الفرق بين ما يراه مجتمع ما بالعموم تصرُّفًا صحيحًا وما يراه بالعموم تصرُّفًا خاطئًا، وبين ما ينبغي للمرء أن يفعله وما ينبغي له ألَّا يفعله. ولأنَّ علم الأخلاق موكول بالأخير، فليس الأول موضوعه.

إمكانية أن يُناقض القرار السليم سُننَ الأخلاق العُرفيَّة للمجتمع الذي ينتمي له الفرد، توحي أنَّ مقاييس التصرُّف الصائب أو الحكيم مُباينة لهذه السُنن. والعِلَّةُ جلية؛ فالقرار السليم يتطلَّبُ أساسًا، والأساس لا يمكن -في هذه الحالة- أن يكونَ هذه السُنن. وبعبارة أخرى، لا يمكن لهذه السُنن أن تستمد صِحتُها، في تفكير الفرد، من كونها مقبولة على العموم في المجتمع الذي ينتمي له الفرد ونافذة فيه. وقرارٌ بمخالفة هذه السُنن -كما فعل هكلبيري- إقرارٌ بأن كون سنة من السُنن مقبولة ومُطبَّقة

(١) مارك توين، مغامرات هكلبيري فين، الفصل 16.

في المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد ليس سببًا كافيًا للأخذ بها، ومن ثمَّ لا تكون سليمة إلا إذا كان أساسها لا يتمثَّل بالسلطة التي للعُرف والعادة؛ وإنما لها معايير تستمد سلطتها من مصدرٍ غيرِ العادات والتقاليد. هذه المعايير قد تتوافق طبعًا إلى حد ما مع سُنن الأخلاق العُرفيَّة، أي أنها قد تقتضي أو تُقرُّ العديد من الأفعال التي لهذه السُنن. لكنَّ المصادفة ليست تطابُقًا؛ فمهما تصادفت مع سُنن الأخلاق المتعارف عليها إلا أنها تستمدُّ سلطتها في التفكير العملي من مصدرٍ مختلف، ومن ثمَّ تُمثِّل معايير أخلاقيَّة مختلفة.

ما هذا المصدر المُختلف؟ بما أن المعايير التي نحن بصددها تؤسّس القرار السليم، على الضدّ من السُنن الأخلاقية المُتعارف عليها اجتماعيًّا، فلا بُدَّ أنها معايير يؤيدها التفكير العقلاني والتأمُّلي في شؤون المرء؛ ولذا يمكن أن يُعَدَّ مصدر سلطتها تفكيرًا عقلانيًّا. وههنا التصوُّر الآخر للأخلاق: أنها تتألف من معايير للسلوك الصحيح والحكيم يُحدِّد سلطتها، في التفكير العملي، العقل لا العادات والتقاليد. وخِلافًا للتصوُّر الأول الذي يرى الأخلاق مؤسسةً قائمةً في مجتمعٍ من المجتمعات، يُمثِّل التصوُّر الآخر مِثالًا كُليًّا؛ ولن نجد معاييره في مُعاينة الحياة الاجتماعيَّة المُعقدة لمجتمع من المجتمعات وتحليلها، بل بالمُحاجَّة والاستنباط من حقائق أوليَّة عن الوجود البشري على نحو مُجرَّد. والأخلاق -مفهومةً على هذا النحو- هي موضوع علم الأخلاق. ودراستها الفلسفيَّة تنطوي على إيجاد معاييرها، وشرحها شرحًا وافيًا، وإقامة الأُسس العقلانية لسلطانها في التفكير العملي. وما لم ننص بخلاف ذلك، فالإشارات إلى الأخلاق في هذا الكتاب ستكون مقصورة على هذا النوع من المعايير، ولا نقصد بها الأخلاق العرفيَّة.

بوصولنا إلى هذا الفهم للأخلاق، نستطيع الآن أن نرى لِمَا هذه المشكلة الماثلة في صلب جمهوريَّة أفلاطون مُهمَّة لهذه الدراسة. وإنه كان ليكون مُقلِقًا -وهذا أدنى ما يُقال- لو ظهر أنَّ سلطان هذه المعايير الأساسية للعدالة والصدق، في تفكيرنا العملي، ليس لها من أساس سوى العادات والتقاليد ولا مؤيِّد لها من العقل؛ أي أنها ستكون مصدرَ قلقٍ إذا لم تُبيِّن أيُّ نظريةٍ في علم الأخلاق أن هذه المعايير ضرورية للأخلاق. بيد أنه هذه الإمكانيَّة مُضمَرة في تأمُّلاتنا لِمِثال إيجاد حقيبة ضائعة تحوي رِزمة ضخمة من النقود، وكذلك في بَسطِ غلوكون لموقف ثراسيماخوس. فكلاهما يُمثِّل الموقف القائل إن معايير العدالة والأمانة هي معايير أخلاقية عرفية

فحسب، والتحدي الذي يخلقانه للنظريّة الأخلاقيّة هو في إيجاد أُسس منطقيّة لسلطان هذه المعايير الأولية للعدالة والأمانة في الفكر العملي: وهو تسويغ وتعليل الأخذ بهذه المعايير، على أسس عقلانيّة، لتكون الدليل النهائي لما يجب أن يُفعَل في مجرى حياة المرء. وهذا التسويغ سيُبيّن أن للمرء سببًا قويًا للاتصاف بالأمانة بحد ذاتها، وسيُسكِت الشكوك التي يسببها مثالنا على الحقيبة المفقودة الحاوية لرزمة النقود الضخمة وعلى بَسْط غلوكون لموقف ثراسيماخوس في مدى وجاهة الالتزام بالأمانة في الظروف التي يربح فيها الإنسان من عدم الالتزام بها دون أدنى خوفٍ من أن يُكشف أمره.

4. تصوُّرٌ بديلٌ للأخلاق

لا شيء بهذه البساطة في الفلسفة: فكثير من الناس -على سبيل المثال- يرى الأخلاق بوصفها قائمةً من الأوامر والنواهي (افعلْ ولا تفعلْ) الكُليَّة، التي تُنَاظِر حقائق كونيّة عمّا هو صحيح وخاطئ. ومعايير العدل والأمانة تظهر في هذه القائمة بصورة أوامر وزواجر من قبيل: «قُلِ الحق!»، «فِ بوعودك!»، «لا تغش!»، «لا تسرق!»، وهلمَّ جرًّا؛ والحقائق التي تُقابل هذه الأوامر، عند من يرون الأخلاق على هذا الشكل، هي القضايا (Propositions) التي يكون فيها قولُ الصدق وحِفْظ الوعد أفعالًا صحيحة والغش والسرقة أفعالًا خاطئة. وبالفعل، في هذا الفهم للأخلاق، نجد أن أفكارنا في الصحيح والخطأ متصلة بمسائل العدالة والأمانة وتضمن صِدْق هذه القضايا. ولذا، لأن العدالة والأمانة مسائل تتعلق بما ندين الآخرين به وما يجب على الآخرين تجاهنا، لا يوجد شك في صواب أن نفعل ما تقتضيه العدالة والأمانة. وإن اقترضت مني ألف دولار -على سبيل المثال- فأنت مدينٌ لي بألف دولار، ويجب عليك ردُّها. أما التنكُّر فهو مجانبة للأمانة، وسيكون انتهاكًا للواجب الذي توليته حينما قبِلتَ القرض؛ وانتهاك الواجب هو فعل خاطئ، ما لم يكن ضروريًا لتجنُّب انتهاك واجب أكثر أهمية أو أكثر صرامة. وبالمِثْل، لأن التنكُّر انتهاكٌ للجواب الذي توليته بقبولك القرض، يجبُ ألّا تتنكّر ما لم يكن ذلك في سبيل تجنُّب الإخلال بواجبٍ أهم أو أصرم. يتضح إذن أنه إذا كان هذا الفهم للأخلاق يُعرِّف موضوع علم الأخلاق، فإن المشكلة الكامنة في صميم جمهورية أفلاطون يجب أن يُعاد تقويمها.

هذه الدعوة لإعادة التقويم هي في الحقيقة موضوع مهم لدى الفلاسفة الذين يُعرِّف هذا التصوُّر موضوع علم الأخلاق عندهم، فعند هؤلاء الفلاسفة المُشكلة قائمة على خطأ[1]. ويرون أن هذا الخطأ مُتمثِّلٌ في الخلط بين مسألة هل معايير العدالة والأمانة الأساسيَّة مُلزِمَة، ومسألة هل هي المُرشِدُ النهائيُّ لتحقيق غايات الفرد أو تلبية مصالحه؛ وهم يُشيرون إلى أن معيار السلوك يمكن أن يكون لهُ سُلطانٌ في تفكير المرء العملي حتى لو لم يُرشِد إلى تحقيق غاياته أو تلبية مصالحه، إذ يكفي أن يُحدِّدَ المعيارُ واجبًا من الواجبات. ولذا حين تعرف أنك، باقتراضك ألف دولار مني، أن عليك واجبَ ردها؛ ترى أنك مُلزَمٌ بردِّها، وأن الواجب يُحتِّم عليك أن تردها إليَّ سواء أشئت أم أبيْت وسيَّان انتفعت أم لم تنتفع من فعلك هذا. وفهمك الواجب على هذا النحو يُريك سلطان المعيار الذي يُعرِّفه. ولكن يعمُّ الالتباس عندما يُفكِّر المرء بالظروف التي قد تُغريه بالنُكران، وقد تتساءل «هل عليَّ أن أرُدَّ القرض؟»، لأنه من السهل إساءة تأويل السؤال ليُفهمَ منهُ تحديًا لسلطان المعيار الذي يقتضي ردَّ المال. لكنَّ هذا السؤال يُعدُّ تحديًا من هذا القبيل فقط إن كان يعبِّر عن ريبةٍ في وجوب ردِّ القرض، وكُنتَ غير متيقِّنٍ من هذا. وبعبارة أخرى، لا يكون هذا السؤال تحديًا إن كان سؤالًا تطرحه على نفسكَ حين تعي أن تخلُّفك عن رد القرض أحسنُ بك. فحتى لو كان التخلُّف عن الدفع أفضل لك، وحتى لو قررت أن التخلُّفَ في مصلحتك أكثر من ردِّ القرض، إلا أن واجب ردِّه لا يسقط. والمعيار سيبقى قاعدة ذات سلطان يُقاس بها صحة سلوكك وخطئه.

الفلاسفة الذي يأخذون هذا المأخذ على المشكلة الرئيسة في الجمهوريَّة، يرون الأخلاق نظامًا من المعايير التي تكتسب سلطتها في العقل العملي بمستقلٍّ عن رغبات ومصالح أولئك الذين يُنظِّم هذا النظام سلوكهم. والعنصر الرئيس في هذه التصوُّر الأخلاقي هو فكرةُ أنَّ المعايير تُحدِّد الواجبات، ووجوب فعل من الأفعال مُلزِمٌ مهما كان شعور المرء حياله، أو كيفما كان الأثر المُترتِّب على مصالح الفرد. وهذا المأزق المألوف عندما تكون مُلْزَمًا بأن تفعل شيئًا ليس بالمُريح والمُربح؛ لنقل، واجب أن تفي بوعدك لعمك العدواني بوب بأن تزوره وليس لديك فسحة من الوقت، هذا المثال يُوضِّح النقطة. فإقرارًا بواجب أن تزور عمك بوب ستظنُّ أنه من الخطأ أن تلغي الزيارة وأن عليك أن تفي بوعدك، على الرغم من عدم رغبتك برؤيته ومعرفتك بأن الزيارة ستنطوي

(1) إتش. آي. بريتشارد، هل الفلسفة الأخلاقيَّة قائمة على غلطة؟
(Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?)، Mind 21 (1912): 2137-.

على أذى، فضلًا عن أنها هدرٌ لوقتٍ نفيس. وفكرة أنَّ عليك أن تفي بوعدك، تُعبِّر عن احساسك بإلزاميَّته. وكون رغباتك ستُشبَع أو أن مصالحك ستتحقق بإلغاء الزيارة، ليس سببًا وجيهًا للتخلي عن الفكرة باعتبارها خاطئة أو زائفة. أمَّا إن كُنتَ تتساءل عما إذا كان حفظ الوعد واجبًا عليك، فلا بُدَّ أن لديك فهمًا مختلفًا لمعنى «الوجوب» حين سألت هذا السؤال؛ وإلَّا لكان هذا السؤال لغوًا. لذلك فالفلاسفة، الذين يُفضِّلون هذا التصوُّر للأخلاق، يُقيمون تفريقًا بين استخدامين لكلمة «الوجوب»: الأول له معنى أن المرء مُلْزمٌ أن يفعل شيئًا. والآخر له معنى أن المرء يَحْسُن به أن يفعلَ شيئًا، لأنه يخدم غاياته ومصالحه أحسنَ خدمة. يعكس هذا التفريق الفكرة الرئيسة في هذا التصوُّر ويُرسِّخها: فكرة أنَّ السلطان الأخلاقي الذي يُنظِّم السلوك في التفكير العملي، ليس مسؤولًا أمام رغبات ومصالح أولئك الذين يسلكونه.

إذن هذا التفريق يُكرِّس النقد المُصوَّب إلى المشكلة الواقعة في صميم الجمهورية التي يدعمها التصوُّر؛ وفحوى النقد هو أن المشكلة قائمة على سوء تقدير لقيمة سؤال ما إذا كان على المرء أن يكون عادلًا -كما بَسَطَ غلوكون موقف ثراسيماخوس- أو ما إذا كان يجب أن تفعل ما هو أمين، كما تخيلنا أنك فاعل عندما تجد حقيبة ضائعة تحوي رزمة ضخمة من النقود. ويمكن للمرء، بسهولة، أن يُؤوِّل هذه الأسئلة على أنها تحدٍ لسلطان المعايير الأساسية للعدالة والأمانة، ولكن هذا مرجعه -كما يقول النقد- إلى الخلط في معنى «الوجوب» في السؤالين. ومن ثمَّ، لأجل أن تكون تحديًا لسلطة الأخلاقي، يجب أن يُستخدم «الوجوب» بمعنى أن المرء عليه أن يفعل كذا؛ أي أن تقول إنه مُلْزمٌ وجوبًا بفعل كذا. لكن ليس هذا المعنى الذي تستخدمه أنت أو غلوكون في السؤال، فالمعنى الذي تعنيانه هو من قبيل القول إن المرء عليه أن يفعل س، بمعنى: أنه يَحْسُن به، بالنظر إلى غاياته ومصالحه، أن يفعل س. وهذا هو معنى «يجب»، عندما تُطرح هذه الأسئلة في تأمُّل منافع التصرف بظلم أو خيانة. لكن حين تُستخدم بهذا المعنى، في هذه التساؤلات، لا تُعدُّ تحديًا لسلطان المعايير الأساسية للعدالة والأمانة. فمهما كان التصرُّف بظلمٍ أو خيانةٍ نافعًا في بعض الظروف، إلا أن المرء يبقى، بحكم الواجب، مُلْزمًا أن يتصرَّف بعدلٍ وأمانة. وبإيجاز، هذا النقد ينتهي إلى الوقوع في التضليل. وأفلاطون -عند هؤلاء النُقَّد- وضع علم الأخلاق على المسار الخاطئ حين أراد تسويغ سلطان المعايير الأساسية للعدالة والأمانة، على التفكير العملي للإنسان، على أساس ما يخدم مصالحه وغاياته أحسن خدمة.

5. نوعان من النظريات الأخلاقيّة

التضاد بين أفلاطون والفلاسفة الذين يأخذون بهذا النقد -ولنسمّهم نُقّادُ أفلاطون- يُقابل انقسامًا كبيرًا في النظريات الأخلاقيّة. وهذا الانقسام، كالتضاد بين أفلاطون ونقاده، يعكس اختلافًا حول التصوُّر الصحيح للأخلاق. ولذا فالنظريات التي تصطف مع أفلاطون تدعم هذا التصوُّر، الذي يجده نقاده مصدرًا لخطئه. وفي هذا التصوُّر، تتكون الأخلاق من معايير للسلوك الخاطئ والصحيح لها سلطان في التفكير العملي، بفضل الغايات والمصالح التي تتحقق بالامتثال للمعايير؛ وهذه النظريات تُدعى نظرياتٍ غائيّةٍ (Teleological). ومن ثمّ فإن النظريات المُضادة تدعم التصوُّر الذي يُقيم عليه نُقّاد أفلاطون نقدهم: وفي هذا التصوُّر تتكون الأخلاق من معايير للصحيح والخطأ لها سلطانٌ في التفكير العملي بمُستقلٍّ عن الغايات والمصالح الكامنة في السلوك؛ وهذه هي النظريات الوجوبيّة (Deontological). والأخلاق الغائيّة والأخلاق الواجبيّة هما مصطلحان فنيّان في علم الأخلاق. وكما هو الحال في هذه المصطلحات عادةً، يمكن شرحها بأثيلها: إذ أن «تيلوس» (Telos) تعني في الإغريقية غاية أو مقصد، و«ديون» (Deon) تعني الواجب. وهكذا في التصوُّر الغائي لعلم الأخلاق، دراسةُ ما يجب أن يُفعل وما يجب أن يُتجنّب، تعتمد على دراسة ما الغايات الصالحة والفاسدة التي يجب أن يسعى إليها الإنسان، لتحقيق مصالحه الصحيحة. وعلى العكس، فإنّ التصوُّر الوجوبي يدرس الأمر الأول بمعزلٍ جزئيًا، ما لم يكن كُليًا، عن الآخر. وهذا يعني أنه في هذا التصوُّر للأخلاق، تحديدُ صحيح الفعل من رديئه لا يتطلب دائمًا معرفةً للغايات السليمة التي يجب أن يُسعى لها أو معرفة أين تكمن مصالح الإنسان الحقيقيّة.

لأجل أن نرى هذا الاختلاف بين الغائيّة والواجبيّة رؤية جلية، تأمّل كيف كل واحد منهما يرى علم الأخلاق بوصفه عِلمًا عمليًا: تذكَّر أن العلم العملي هو العلم الذي يهدف -أساسًا- إلى حضّ بفعلٍ متصلٍ بمجال الدراسة. ولذا فالاستنتاجات الرئيسة لهذا العلم، هي توصيات بما يجب أن يفعله المرء في الظروف المختلفة من ذلك المجال. وفي بعض العلوم العملية فإن الاستنتاجات الرئيسة هي توصيات بما «يجب» بالمعنى الثاني للكلمة، كما فرقنا بين المعنيين أعلاه؛ أي أنّ «يجب» تُستخدم بالمعنى الذي تقول به إن فلانًا يجب عليه أن يفعل كذا؛ أي يُستحسن له أن يفعل كذا، بالنظر إلى مصالح وغايات معينة كامنة في هذا الفعل. وهذه

العلوم هي علومٌ غائيّة، والطبُّ مثالها الأكبر: فاستنتاجاته الرئيسة هي توصيات في الأفعال التي يجب أن يأتيها المرء ليتجنّب المرض وليُحسّن صحته. وبعبارة أخرى، تُحدّد هذه التوصيات الأفعال التي يَحْسُن بالإنسان الأخذ بها، ليحمي ويُعزّز صحته أو صحة من يهتم بهم. إذن الصحة هي الغاية القصوى للطب، ولذا دراسته هي دراسةٌ للطرق الصحيحة والخاطئة لتحقيق هذه الغاية. وبالمُقابل، يمكن للمرء أن يجعل الصحة هي الخير، ويجعل الطب دراسة تحقيق هذا الخير. وبالمثل، في التصوُّر الغائي لعلم الأخلاق ثمة غاية تُعد غايةً قصوى -قد تكون اللذة أو ربما السعادة أو رفاه البشريّة- فهي الخير الأعلى للبشر، وهي ما يسميه الفلاسفة: الخير الأسمى (Summum Bonum). إذن فهدف دراسة علم الأخلاق هو تحديد كيف يُحقَّق الخير الأسمى، ودراسة ما الصحيح وما الخطأ في مسلك الحياة، وهذا يتبع من دراسة ما يتألّف منه الخير ويعتمد عليه، أو بعبارة أخرى: دراسة ما الغايات الصالحة وما الغايات الفاسدة في الحياة.

أما في التصوُّر الوجوبي للأخلاق، فالاستنتاجات الرئيسة هي توجيهات تكون فيها «يجب» لها المعنى الأول من المعنيين الذين فرّقنا بينهما سابقًا: أي أنّ «يجب» تُستخدم، في هذه التوجيهات، بمعنى القول إن المرء يجب أن يفعل س لأنهُ مُلزمٌ بالواجب أن يفعل س. وهذا يُغيِّر كثيرًا من المعنى الذي يُرَى فيه علم الأخلاق عِلمًا عمليًا، ولا يعود الطب -على الخصوص- مثالًا دقيقًا، ويجب علينا أن نبحث عن علم آخر. وقد كان هذا العلم تاريخيًا -تبعًا للتقاليد المسيحيّة- فقه القانون والتشريع (Jurisprudence)؛ فوفقًا له يفهم المرء المعايير الأخلاقية -معايير الصواب والخطأ- باعتبارها مماثلةً لقوانين الجماعة التي تنظّم سلوك أفرادها. وهكذا، مثلما أن فقه القانون يدرس قوانين جماعة من الجماعات وينتج عنه استنتاجات عن الأفعال التي يجب على أفراده أن يفعلوها بحكم القانون، فكذلك يدرس التصوُّر الوجوبي لعلم الأخلاق ما الصواب والخطأ في مسلك الحياة، وينتج عنه استنتاجات عن الأفعال التي يجب أن يفعلها الفرد إلزامًا وبحكم الواجب. وكما أن تحديد الأفعال التي تُوجبها قوانين الجماعة على أفرادها لا يعتمد بالمطلق على تحديد ما الخير العام، أو حتى الخاص، الذي يُحقِّق اتِّباع هذه القوانين، فكذلك تحديد الأفعال التي تُلزِم الفرد بالمعايير الأخلاقي لا يعتمد بالمُطلق على تحديد ما الخير الذي سيتحقق باتِّباعها؛ إذ أنَّ هذه المعايير لها سلطتها على الفكر العملي بفضل سلطة مصدرها، مثلما أنَّ قوانين الجماعة لها سلطة بفضل سلطة المُشرّع أو المجلس التشريعي الذي سنّها. وفي كلتا الحالتين،

فإنَّ لها سلطة بمعزلٍ عن الغايات والمصالح التي ينظمها السلوك.

يعتقد نُقّاد أفلاطون أن صميم مشكلة الجمهورية متأصّلٌ في التصوُّر الغائي لعلم الأخلاق، وأنَّ التصوُّر الوجوبي -في نظرهم- يتدارك المشكلة؛ والسبب عندهم واضح: إن كانت الاستنتاجات الرئيسة لعلم الأخلاق هي توصيات فيما يجب أن يفعله المرء بمعنى أنه مُلزِمٌ وجوبًا، لا استحبابًا، بالنظر إلى الغايات والمصالح؛ ولذلك فالفوائد والمنافع التي يمكن أن ينالها المرء من انتهاك واجب العدالة أو واجب الأمانة، في ظرف من الظروف، لا تُشكِّلُ تحديًا لصدق التوجيه الذي يأمر المرء بفعل العدل أو الأمانة في ذلك الموقف. وصدق هذا التوجيه لا يُنازع بهذه الحقائق، لأنها ليست مُتصلة بكون الإنسان ملزمًا وجوبًا بأن يفعل العدل أو الأمانة؛ أي أن هذه الحقائق يجب أن تكون مُطّردةً مع كون الفرد مُلزمًا وجوبًا بأن يفعله. إذن يتعاطى نُقّاد أفلاطون مع مشكلة الجمهورية باعتبارها مشكلةً قائمةً على خطأ، لأنهم يعتقدون أن التصوُّر الغائي لعلم الأخلاق، الذي تفترضه هذه المشكلة، خاطئ. ولكنَّ المشكلة أعمق مما يتصورونهُ، والتصوُّر الوجوبي للأخلاق لا يتحاشاها.

6. مُشكِلةُ الوجوبيّة

لنعد إلى مشكلة التي تمثَّلت لنا في مثالنا عن إيجادك لحقيبة تحتوي رزمة كبيرة من النقود: فعندما تجد الحقيبة، وتتساءل عما يجبُ أن تفعلهُ، فإن سؤالك -وفقًا لنُقّادِ أفلاطون- يمكن أن يكون: إما حول ما الذي يُمليه الواجب عليك، أو حول ما الذي يُستحسن أن تفعله تحقيقًا لغاياتك ومصالحك. وعلم الأخلاق عندهم مقصور على الجانب الأول لا الأخير، وذلك لأن الأخير -لا الأول- يدعوك إلى أن تنبذ المعايير الأساسية للعدالة بوصفها دليلًا يُرشِد السلوك. وإذن تعود المشكلة إلى لَبسٍ بسيطٍ في معنى السؤال الذي نطرحه، لا غير. ولكنَّ هذا التشخيص مُتعجِّل: فالمُشكلة تنشأ -كما تذكُر- عندما يقودك السؤال إلى البحث عن سببٍ وجيهٍ لأن تكون أمينًا، وإن كان التصوُّر الوجوبي يتدارك هذه المشكلة -كما يعتقد نُقّاد أفلاطون- فإما أن يكون لديك مُسوِّغ لأن تكون أمينًا بمقتضى واجب ألّا تأخذ ما ليس ملكك، أو أن بحثك عن هذا المُسوِّغ خطأ بحدِّ ذاته. أي أنه إما أن يكون واجب أن تفعل الأمانة مسوِّغ جيّد بحدِّ ذاته، أو لا تكون ثمة حاجة إلى أن تبحث عن مُسوِّغ لتُسلِّم بالمعايير الأساسية

للأمانة في التفكير العملي. لكن هذان الخياران لا يخلوان من صعوبات، بل على العكس كليهما عليه مأخذ؛ وهكذا لا يُتيح أيٌّ منهما للتصوُّر الوجوبي لعلم الأخلاق إمكانية الهرب من المشكلة الكامنة في صميم الجمهورية.

لذا فلنفترض أن نُقَّادَ أفلاطون سلكوا طريقًا أخرى، وأنهم قالوا إن عندك سبب وجيه لعدم أخذ النقود فقط بمقتضى واجب أن عليك ألَّا تأخذها؛ فوجود هذا الواجب -قد يقولون- هو بحد ذاته سبب وجيه للأخذ به. ولكن على أيّ أساس يُدافعون عن وجهة النظر هذه؟ قد يقولون: «حسنًا، كما قد أشرنا، إن كان لديك واجب أن تفعل شيئًا، وكُنت مُلزمٌ بأن تفعله، فعليك أن تفعله، وليس ثمة من معنى في أن تقول إن أحدًا عليه أن يفعل شيئًا ما دام لديه سبب وجيه لفعله». ولكن هذا الرد محكوم بالفشل، وسيكون بحكم المُصادرة على المطلوب[1]. ولا شكَّ أنه قبل أن يضع نُقَّاد أفلاطون تفريقهم، بين استخدام «يجب» بمعنى أنك مُلزم وجوبًا بأن تفعل شيئًا واستخدامها بمعنى أنه يحسُن بك أن تأتي فعلًا ما بالنظر لمصالحك وغاياتك، كان بإمكاننا أن نتقبَّل نظرية عامة حيال استخدام «يجب» باعتبارها أمرًا بفعَل ما؛ أي أن القول بأنّ فردًا عليه أن يفعل س، يوحي أن هذا الفرد لديه سبب وجيه لفعل س. لكن ما إنْ وضعوا هذا التفريق، فإن قبول هذه النظرية العامة يتطلب تأمُّلًا مُنفصلًا للحالتين. ولذلك لا يمكنهم أن يستخدموا هذه الفرضيَّة للدفاع عن رأيهم دون أن يُظهِروا أنها تنطبق في كلّ حالة مُعينة عرفوها تُستخدم فيها «يجب»، خصوصًا الاستخدام الذي يدل على الإلزام الوجوبي بفعل من الأفعال. وبعبارة أخرى، عليهم، قبل أن يستخدموا هذه الفرضيَّة، أن يُثبِتوا أن المرء، لأجل أن يكون مُلْزمًا وجوبًا بفعل ما، يجب أن يكون لديه سبب وجيه لفعله. وهذا يُعيدهم إلى نقطة الصفر.

ردًا على هذا النقد، قد يُجرِّب نُقاد أفلاطون حيلة جديدة، فقد يقولون: «حقًّا، لا نستطيع أن نستخدم هذه الفرضية العامة للدفاع عن رأينا لو أن المسوغات، التي تدفع الناس لفعل الأشياء، كلها من نفس النوع. إذ في هذه الحالة سنخطئ لو افترضنا أن القول إن على شخصٍ أن يفعل س، يقتضي أن يكون لديه مسوغًا لأن يفعل كذا، من دون اعتبارٍ لنوع «الوجوب» المستخدم في هذا القول. لكن مسوغات الناس في أفعالهم ليست من نوعٍ واحد. وخصوصًا، بما يُقابل التفريق الذي وضعناه بين

(1) المصادرة على المطلوب: مُغالطة منطقية غير صورية، يُفترض فيها صحة الشيء المطلوب البرهنة على صحته (المترجم).

نوعي «الوجوب»، ثمة فرقًا بين المُسوغات الأخلاقية والمُسوغات الشخصية. والمقصد هو أنه مثلما أن علم الأخلاق -بتصوّرنا له- يعتني بما يجب أن يفعله الناس، بمعنى أنهم ملزمون به وجوبًا لا أنه يحسُن بهم فعله، كذلك هو يعتني بالمُسوّغات الأخلاقية للفعل لا المُسوّغات الشخصية. وعليه فقول إن فُلانًا يجب أن يفعل كذا -إن استخدم المرء «يجب» بمعنى أنه مُلزم وجوبًا بهذا الفعل- يستلزم أن فلانًا لديه مُسوّغ أخلاقي لهذا الفعل. وبعبارة أخرى: كون الفعل واجبًا عليك، يعطيك علة أخلاقية لفعله».

بهذا الرد يُبرّئ نُقّاد أفلاطون ساحتهم من تهمة المُصادرة على المطلوب. ولكن بفعلهم هذا سينقلون الأُسس التي -بزعمهم- من أجلها يتحاشى التصوُّر الوجوبي لعلم الأخلاق المشكلة الكامنة في كتاب الجمهورية، وسيتنازلون عن البديل الأول من البديلين الذين تكلمنا عنهما وسيختارون الآخر. وهذا سيبدو جليًا، إذ أنهم سيقولون -بلسان الحال- إن البحث عن أسباب وجيهة لفعل الأمانة، في ظروف كظروفك، هو بحثٌ عن مسوّغات شخصية؛ وبحثٌ كهذا، مهما كانت نتيجته، لا شأن له في سلطة المعايير الأساسية للأمانة في التفكير العملي. أما اعتقادُ أن لها شأن في الأمر فهو وقوع بنفس الخطأ الأصلي، في اعتقاد أن التساؤل حول ما إذا كان يجب عليك أن تفعل التصرُّف الأمين في هذه الظروف يُشكّلُ تحديًا لسلطان المعايير؛ أي مثلما أنّ هذا السؤال لا يمكنه أن يتحدى سلطان المعايير، إن كُنّا نتساءل حول ما إذا كان يَحسُن بك أن تسلك السلوك الأمين على اعتبار مصالحك وغاياتك، فكذلك بَحثُكَ عن أسباب وجيهة لفعل ما هو أمين لا يمكنه أن يُشكّل تحديًا لهذا السلطان، بما أن ما تسعى إليه هو أسبابٌ شخصية وجيهة لفعل ما هو أمين. فلأجل أن تُنازع في سلطان هذه المعايير، عليك أن تتساءل ما إذا كُنتَ مُلزمًا بالأمانة، وأنّ الأسباب التي تدفعك إلى العمل يجب أن تكون أسبابًا أخلاقيّة. لكن التساؤل فيما إذا كنت مُلزمًا بفعل التصرُّف الأمين هو سؤال باطل، وشبيه بهذا أن تبحث عن أسبابٍ أخلاقيةٍ لأن تكون أمينًا. فهذه الأسباب تتوفر لك لأن المعايير الأساسية لها سلطة على الفكر العملي، ولأنها تُعرّف الواجبات التي تُحتِّم عليك فعل أفعالٍ مُعيَّنة، لا العكس. أو هكذا سيقول نُقّاد أفلاطون، وقد انتقلوا إلى البديل الثاني.

في هذه الرؤية، يعترف الفرد بأن أسبابًا أخلاقية تُحتِّمُ أن يفعل أفعالًا بعينها إقرارًا بالسلطة التي للمعايير الأخلاقية على التفكير العملي، لا العكس. أما كيف تُفهَم هذه السلطة، فالأمر ليس يتضح فورًا. إلا أنّ هناك

تفسير يأتي من الطريقة التي يرى بها نُقاد أفلاطون علم الأخلاق باعتباره عِلمًا عَمَليًا: إذ أنَّهم، في تصورهم له باعتباره علمًا عمليًا، احتذوا بفقه القانون. ولذلك فهم يرون المعايير الأخلاقية موازية لقوانين الجماعة، وهذه القوانين لها سلطان على كلّ فردٍ من الجماعة؛ وبحكم سلطانها تعطي كلّ فرد من الجماعة مسوغات قانونية لفعل ما هو مطلوب منه. إذن، قياسًا على هذا، للمعايير الأخلاقية سلطة على أولئك الذين تُنظِّم سلوكهم، وبحكم سلطانها تمنحهم أسبابًا أخلاقية للتصرُّف وفقًا لتوجيهات المعايير. وهكذا يُفسّرُ نُقاد أفلاطون الأسباب الأخلاقية على اعتبار أنها تتبع لسلطة المعايير الأساسية وتعتمد عليه، لا العكس. وبناءً على هذا التفسير فإن المعايير الأساسية للأمانة، بحكم سلطانها في التفكير العملي، تعطيك سببًا أخلاقيًا لفعل التصرُّف أمين في الظروف التي تواجهك، بمعزلٍ عن أيِّ أسبابٍ شخصيةٍ وجيهةٍ لفعله. لكن من أجل تدعيم هذا التفسير، يجب على نقاد أفلاطون أن يفترضوا أنك مُنتمٍ إلى جماعة تكون فيها معايير الأخلاق -لا دستورٌ من القانون الوضعي- هي الحاكمة لمعايير السلوك، وأن كلَّ فردٍ خاضع لسلطان هذه المعايير بحكم انتمائه لهذه الجماعة. لكن ههنا تكمن صعوبة هذه الرؤية؛ إذ لن يكون مجرد مشاغبة منك إن سألت: «أيُّ جماعة هذه؟ وكيف صرتُ من أفرادها؟».

7. فكرة جماعة أخلاقية

لا بُدَّ أنَّ الدافع الذي يدفع إلى تصوُّر أن البشر، بأسرهم، تجمعهم جماعة أخلاقية يكمن خلفه اعتقادُ أن للأخلاق سلطةً على حياتنا جميعًا، بغضِّ النظر عن وجود أسباب شخصية لأجل أن تكون أخلاقيًا. وهذا أحد مصادر الجذب القوي الذي يتمتع به التصور الوجوبي لعلم الأخلاق؛ فدائمًا ما يُقال إن هناك جماعة كونيَّة من الكائنات البشرية و-إن جاز التعبير- قرية كونية، ويتأهل الإنسان لأن يكون فردًا في هذه القرية بحكم كونه إنسانًا لا غير. وقوانين الجماعة هي المعايير الأخلاقية الكونية، ولأفراد الجماعة حقوقًا وواجبات وفقًا لهذه القوانين. ولنفترض أن هذه الفكرة، أو ما يُشابهها، هو ما يَكمُن خلف كيف يُفسّر نُقاد أفلاطون أسبقية سلطة المعايير الأخلاقية على العلل الأخلاقية وكيف تُقرّها. وعليه فستزودهم هذه الفكرة بإجاباتٍ على أسئلتك: إذ تُحدِّد الجماعة التي يعتقدون أنك تنتمي إليها، وتضع شروطَ عضويتك. لكن هذه الفكرة، بحد ذاتها، تفتقر إلى

تبرير؛ قبل أن يزعم نُقاد أفلاطون أنهم، بهذا التفسير، جعلوا التصوُّر الوجوبي للأخلاق يتدارك المشكلة الكامنة في صميم كتاب الجمهورية. إذ ثمة جماعات بشرية مُتباينة حول العالم، وبُرهان وجودها يتمثَّل في: قوانينها المكتوبة، ونُظُمها المنشورة، وحدودها الإقليميَّة، ومؤسساتها الحاكمة، وتنظيماتها المالية، واحتفالاتها الجماعية، وشعاراتها، والرموز المُمثلة لوحدة الجماعة، وتواريخها المكتوبة والشفهية. ومع ذلك لا يبدو أن هناك دليل على وجود جماعة كونية ينتمي لها البشر قاطبةً. فكيف إذن يُسوِّغ نقادُ أفلاطون فكرة وجود جماعة من هذا القبيل؟ وكيف يمكنهم أن يُثبِتوا أن الفكرة ليست مجرَّد انعكاسٍ لرغبتهم في أخلاقٍ كونيَّة؟

لعدم وجود دليلٍ محسوس على وجود جماعة من هذا القبيل، يجب عليهم أن يعودوا إلى ما يؤكدون أنها حقائق كونية في الصواب والخطأ تتوافق مع المعايير الأساسية للأخلاق. ففي تصوُّرهم للأخلاق، هذه الحقائق هي قضايا عمّا يُحقق واجبات الفرد وعمّا ينتهكها، بما أنه في هذا التصور مسائل الصواب والخطأ هي مسائل حول ما يجب أن يفعله المرء وما يجب أن يجتنبه. ولكن هذه الحقائق كونية، بقدر ما توجد الممارسات الإنسانية التي تخلق الواجب في كُلّ مجتمع. وهذه الممارسات تتضمن أموزًا كالإعارة والاقتراض، والوعد والقبول، والبيع والشراء، وعقد الصداقات، والدخول في الزواج، وتأسيس عائلة، وتقديم العون وقبوله، وما إليه. وبما أن مجتمعًا يفتقر لهذه الممارسات يصعُب تصوُّره، قد يستنتج المرء من هذه الملاحظة، أنه على الرغم من عدم تحقق جماعة أخلاقية تضم جميع البشر قط، إلا أن المعايير الأخلاقية الأساسية تمثِّل إطارًا لجماعة من هذا القبيل؛ أيْ أن المرء له أن يستنتج أنه بسبب موافقتها لحقائق كونية في الصواب والخطأ سيؤكِّدها أيُّ إنسانٍ مُفكِّر، فهي تُمثِّل مبادئ صحيحة تحكم كل العلاقات الاجتماعية البشرية داخل الجماعات الحقيقية وخارجها. هذا الاستنتاج يبدو أنه الأفضل، ما لم يكن الوحيد، الذي لنُقاد أفلاطون ليبرروا الفكرة التي ينبني عليها فهمهم لسلطان المعايير الأخلاقية.

ومع ذلك فهو لا يرتقي إلى تسويغ تلك الفكرة؛ فمع أنه قد يُظهِر أن الحقائق الكونية في الصواب والخطأ -التي يُقرها نُقاد أفلاطون- تتوافق مع معايير في السلوك تُؤطِّر جماعة أخلاقية من البشر، إلا أنَّ هذا المظهر مُضلل. فقد تتوافق هذه الحقائق مع هذه المعايير، وقد لا تتوافق: لأن ما يجعلها صحيحة (إن صحت)، وجود ممارسات تخلق الواجبات في

كُلِّ مجتمع بشري، ولذلك سنحتاج سببًا آخر لاعتقاد أنها تتوافق مع معايير الأخلاق التي تُؤطّر جماعة أخلاقية تضم البشر قاطبة. ومن دون هذا السبب لا يمكننا أن نفترض هذا التوافق، ومن ثَمَّ لا يمكننا أن نفترض أنها تتوافق مع المعايير التي يتجاوز سلطانها سلطان العادات والتقاليد. وقد تكون المعايير التي تتوافق معها ليست سوى سننًا اجتماعية للأخلاقيات العرفيّة، هذه أيضًا تُعرّف الواجبات.

لننظر في الزواج على سبيل المثال: قد يكون الزواج ممارسةً شائعة في كلِّ مجتمعٍ بشري، وما دام كذلك فإنها حقيقة كونية أن الخيانة الزوجية خطأ، باعتبار أن الواجبات التي يخلقها الزواج تتضمن واجب الوفاء للقرين. ولكن هذه الحقيقة قد لا تتوافق إلا مع سننٍ اجتماعيةٍ تعرّف هذه الحقوق، وهي سُنن تتفاوت باختلاف الأخلاق العرفية للمجتمع الذي قد يمارس الزواج الأُحادي أو تعدد الأزواج، أو يطبّق نظامًا أبويًا أو مُساواتيًا في العلاقة بين الجنسين، أو يبيح للأرامل أن يتزوجوا مرة أخرى أو يُحرِّمه عليهم، وهكذا. ومن ثَمَّ ما يَصوِّره نُقاد أفلاطون باعتباره معيارَ الأخلاق الذي تتوافق معه هذه الحقيقة قد لا يكون سوى تعميم لهذه السُنن المتفاوتة، وفي هذه الحالة لن يوجد معيار يتوافق معها يكون له سلطان في الفكر العملي يتجاوز سلطانَ الأعراف والتقاليد. والنقطةُ نفسها، إذن، تنطبق على الحقائق الكونيّة الأخرى في الصواب والخطأ التي يُقرُّها نُقاد أفلاطون. ولذا، فهذه الحقائق ليست أساسًا كافيًا لتسويغ الفكرة التي يقوم عليها فهم النُقاد لسلطان المعايير الأخلاقية.

المُشكلة التي في صميم جمهورية أفلاطون كانت، تقليديًّا، مشكلة عن العدالة. والدراسة الفلسفيّة للأخلاق هي دراسة لمعايير السلوك الصحيح والحكيم الذي يقوم سلطانه، في الفكر العملي، على العقل لا التقاليد، أما المشكلة فهي كيف نفهم المعايير الأساسية للعدالة باعتبار أنَّ لها هذه السلطة. وكيف يمكن أن تُفسّر هذه المعايير باعتبارها جزءًا من الاخلاق؟ لقد أصرَّ نُقاد أفلاطون أن هذه المشكلة قائمة على خطأ، فبنظرهم لا يمكن لتصوُّرٍ للأخلاق أن يترك مسألة ما إذا كانت الأخلاق تتضمن هذه المعايير غير محسومة ويكون تصوُّرًا صحيحًا أبدًا. لذا في التصوُّر الصحيح -كما يرونه- المعايير الأساسية للعدالة هي نموذج المعايير الأخلاقية؛ وهذه الفكرة هي جوهر الوجوبيّة. لكن بإبرازها، يجلب الوجوبيون على أنفسهم تهمة أنهم يلوثون الأخلاق -بعمومها- بمشكلة إيجاد أُسسٍ عقلانيّة لسلطة

معايير العدالة. وأما كونهم يجلبون هذه التهمة على أنفسهم، فإنها لا تتجلى بسبب جهودهم المختلفة لعزل الأخـلاق -كما يتصورونها- من الأسئلة المُحرِجة: كتفريقهم بين معنيين لـ«الوجوب» وما يترتب عليه من تفريق بين المبررات الأخلاقية والمبررات الشخصية، وافتراضهم وجود جماعة أخلاقية تضم جميع البشر، وتوسّلهم بحقائق كونية في مسائل الصواب والخطأ. ولكن -كما رأينا- هذه الجهود لا تُفيد إلا في تأجيل اللحظة التي يجب أن يرُدَّ فيها الوجوبيون على هذه التهمة. فالعزل التام للأخلاق عن هذه الأسئلة المُحرجة مُحال. ولأجل الرد عليها، عليهم إثباتُ أن السلطة التي للمعايير الأخلاقية في الفكر العملي -في تصوُّرهم للأخلاق- محكومة بالعقل، لا بالعادات والتقاليد. وإن لم يستطيعوا فعل هذا، فلن يكون تصورهما للأخلاق سوى تجريدًا في علم الإنسان. وهكذا، بدل أن يتجنَّب التصوُّر المشكلة الكامنة في صميم الجمهورية، فهو يواجهها على نطاق أكبر.

8. نظرياتٌ في علم الأخلاق ومُثُلٌ أخلاقيّة

الردُّ على المشكلة الكامنة في الجمهورية يتطلَّب تفسير كيف تتأهل العدالة والأمانة لتكونان من مزايا الشخصية. وهذا، بدوره، يتطلَّب تفسير كيف أن أفعال العدالة والأمانة هما بذاتهما أفعال معقولة؛ أي كيف أنَّ اتصاف الفعل بالعدالة أو الأمانة يمنح الفرد -لهذه العلة فقط- سببًا لفعله. ووضع هذه التفسيرات هو واجبُ نظريةٍ في علم الأخلاق، وللمرء أن يجد في النظريات التي قدمها الفلاسفة -منذُ أفلاطون- قدرًا متفاوتًا من التفاسير. والتفاسير التي تطرحها النظريات الغائيّة تضع صلةً بين التصرُّف بعدل وتحقيق الخير الذي يُعدُّ الغاية الأسمى للفعل الصحيح والحكيم: الخير الأسمى (Summum Bonum). وماهية هذه الغاية تتفاوت بتفاوت النظريات الغائيّة، لكنَّ التفسير في جميعها يتمثَّل في أن التصرُّف بعدل وبأمانة وسيلة ضرورية لتحقيق هذه الغاية، أو ربما الوسيلة الأمثل لتحقيقها. أما النظريات الوجوبيّة، فعليها أن تجد تفاسير من نوع مُختلف. وبما أنه في هذه النظريات، كون التصرُّف بعدل وأمانة أمرٌ صائب، ليس مسألة ما إذا كانت الأفعال تُساهم في تحقيق غاية ما ولكن مسألة انصياع للمعايير التي لها سلطة في التفكير العملي، بمُستقلٍّ عن غايات المرء؛ فلا بُدَّ أن هذه التفاسير تُسلِّط الضوء على مغزى ما للتصرف بعدل وأمانة. وبعبارة أخرى، يتحتم عليها أن توسّع فهمنا لهذه المعايير وأن تُعرِّفنا على مكانها في حياة الإنسان، لأجل أن نفهم لِمَا ننصاع لها. وإن لم

تقدّم النظرية الوجّوبية تفسيرًا من هذا القبيل، فستبقينا جاهلين بلِمَا علينا أن ننصاع لها، وستتركنا لنقبل سلطتها على أساسٍ إيمانيٍ وأن نُطيعها طاعة عمياء؛ وهكذا ستُخفق في إظهار أن لها سلطانًا في الفكر العملي يؤيده العقل لا العادات والتقاليد، ومن ثمّ ستخطئ تحقيق الهدف الرئيس من نظريةٍ في علم الأخلاق.

مُضمرٌ في كلّ إجابة نظرية على المشكلة الرئيسة في الجمهورية مثالٌ أعلى عن الحياة الإنسانية. وبالفعل لا يمكن لنظريةٍ في علم الأخلاق أن تكتمل، ما لم تنطوِ على مثال أعلى من هذا القبيل؛ فنظرية كاملة في علم الأخلاق لا بُدَّ أن تصيغ المعايير الأخلاقيّة وتنسّقها، وعلاوة على ذلك يجب أن تُسوّغ المعايير بوضع أسسٍ عقلانيةٍ لسلطتها على الفكر العملي. وهذا التسويغ -على أقلّ تقدير- يتطلّب تفسيرًا للامتثال لهذه المعايير بصفته سلوكًا ذا معنى؛ إذ ستكون مُتحيّرًا في فهم كيف أن لهذه المعايير الأخلاقية سلطة ذات أسس عقلانية، ما لم تجد معنى في الامتثال لها. إذن فنظرية كاملة في علم الأخلاق تُبيّن -بوصفه جزءًا من تعليلها للمعايير الأخلاقية- كيف أنّ الامتثال لها عمل ذو معنى، وتفعل هذا بإثبات كيف أن هذا السلوك يُساهم في تحقيق مِثَال من مُثُلِ الحياة البشرية العليا. والمُثُل -عمومًا- تعمل على جعل أفعالنا أفعالًا ذات معنى في حياتنا، والعديد من المُثُل -كالقوة الرياضية، والإبداع الفني، والازدهار التجاري، والحب الرومانسي، والترابط العائلي، والانتصار على عناصر الطبيعة، وما شابه- تُسبغ معنى على النشاطات الحياتية المعتادة، بتقديم نماذج للنجاح في هذه المجالات. وامتلاك نموذجٍ أو صورةٍ لكيف يكون النجاح فيها، يُمكِّنُنَا من رؤية أن السعي فيها شيء مهم أو قمين أو مُسْعِد. ومما لا شكَّ فيه أن لا واحد من هذه المُثُل يجعل الامتثال للمعايير الأخلاقي ذو معنى؛ إذ بينما تُقدّم هذه المُثُل نماذج للنجاح في هذه المجالات التي تنظّمها المعايير الأخلاقية، إلّا أنّ الامتثال للمعايير الأخلاقية ليس ما يقوم عليه النجاح في هذه النشاطات، ومن ثمّ لتفسير هذا الامتثال بصفته ذي معنى يجب على نظرية علم الأخلاق أن تشتمل على مِثال أسمى ينطبق عليه انطباقًا مباشرًا. ولنسمِّ هذا المِثال الأسمى مثالًا أخلاقيًا. وإذن المُثُل الأخلاقية هي ما تُفيده نظريات علم الأخلاق في جوابها على المشكلة الرئيسة في الجمهوريّة.

غني عن القول إن كثيرًا من الناس نادرًا ما يشغلهم في حياتهم اليومية -هذا إن شغلهم- معنى انصياعهم للمعايير الأخلاقية، فغالبًا ما يقرُّون

بأن الامتثال العام من أفراد الجماعة لهذه المعايير الأخلاقية ضروريٌ إذا ما أراد الناس أن يعيشوا معًا بسلام، وأن الامتثال لها يأتي بفوائد شخصية كحُسن الشمعة ومشاعر الآخرين الطيّبة. وإن سألتهم عن هدف اتّباع هذه المعايير، فعلى الأرجح سيجاوبون بالاستشهاد بهذه الفائدة أو تلك، ولن يذكروا مِثالًا أخلاقيًا. ومع ذلك، ثمة أوقات يجد فيها المرء الظروف تدعوه إلى ارتكاب أفعال ليست أمينة أو ليست عادلة، ولن ينتج عنها تعكير لحياته الاجتماعية أو تلطيخ لسمعته أو فقدان لمحبة الناس له. ومثالنا، في عثورك على حقيبة ضائعة مُحمَّلةً بالنقود، مِثالٌ مُعبّر عن هذه الحالة. وفي هذه الأوقات يدرك المرء -إن تفكّر في الأمر بما يكفي- أن غاية الامتثال للمعايير الأخلاقية ليست، بالضرورة، الإخاء الاجتماعي أو الحفاظ على سمعة لا تشوبها شائبة أو على محبة الآخرين. وفي هذه الأوقات، من أجل أن يجد المرء معنى للامتثال لها يجب أن يسعى لفهم أشمل لمقامها في حياته، وهذا السعي -إن كُتِبَ له النجاح- يقود المرء إلى إرساء مثالٍ أخلاقيٍ ما.

وبالمثل، إن نجحت نظرية في علم الأخلاق في تسويغ المعايير الأخلاقية، فإنها تُرسِي مثالًا أخلاقيًا؛ وتسويغها يتمثل بوضع أُسسٍ عقلانيّةٍ لسلطانها في الفكر العملي، ولن يتهيأ لها هذا من دون إسباغ معنى على تقيُّد المرء بها في الظروف التي لن يتضرر، من تجاهلها، السلم الاجتماعي ولا المنفعة الشخصية. ولهذا لا يمكن وضع أسس كهذه من دون افتراض مثالٍ أخلاقي. وبهذا الاعتبار، فإنَّ نظريةً في علم الأخلاق تُعبّر عن تفكير شخصٍ مُتأمّلٍ يجد نفسه في ظروف يتساءل فيها -وقد عُلِّمَ على التصرف بعدالة وصواب- ما إذا كان ثمة مغزى لفعلها. وقد يأخذ تفكيره مناحٍ شتى، كلٌّ منها يقابل مثالًا أخلاقيًا يرشد تفكيره. ولذلك هناك عدد من النظريات الأخلاقية التي تُعبّر عن المناحي الشتى في التفكير وتُرسِي مُثُلًا مختلفة.

وسيكون مشروع الفصول القادمة فحص هذه النظريات المختلفة: النظرية التي سنفحصها أولًا ستكون النظرية الغائيّة، وبعدها سنتناول النظرية الوجوبيّة. وما إن يكتمل استعراضنا، سننعطف إلى الهجوم الشكوكي، في القرن العشرين، على هذه النظريات ونرى البديل الأخلاقي الذي تقدمه. وسيقودنا استعراضنا أخيرًا إلى مسائل عامة في العقل العملي والمعرفة الأخلاقية، وما إذا كانا ممكنين وكيف نفهمهما، والفصل الأخير سيتعاطى هذه الموضوعات.

2. مذهب الأَثَرَة

1. السعي الحكيم إلى السعادة

المسألة التي تقودنا إلى دراسة النظريات المختلفة في علم الأخلاق تتعلّق بالأسباب التي تدعونا إلى أن نكون أمينين وعادلين عندما تُغرينا الظروف بأن نكون خائنين وظالمين، بلا خطر تعكير السلام الاجتماعي أو تلطيخ سمعة المرء أو فقدان ودّ الآخرين. إحدى الأفكار، التي قد تخطر على الفرد الذي يواجه موقفًا من هذا القبيل، هي أنه يخدم سعادته على المدى الطويل أحسن خدمةٍ بالتقيُّد بمعياريِ الأمانة والعدالة. وقد يقول لنفسه، بينما يتحسس رزمة النقود في الحقبة التي وجدها للتو: «النقود مُغرية، لكن سيكون غباءً أن آخذها؛ فالتكاليف والمخاطر من المُرجَّح أن تجلب عناءً يفوق قيمتها». والمثال الأعلى الذي يتبعه المرء، بتفكيره على هذا النحو، هو الحكمة في السعي إلى السعادة. والنظرية التي تُرسي هذا المثال، في علم الأخلاق، هي مذهب الأثَرَة (Egoism)[1]. وشيوع هذه النظرية، بين الناس غير العارفين بالفلسفة الأخلاقية، يوحي بأن لا نظرية تقاربها في القبول البديهي. وعلاوة على هذا، فالنظرية لها موضع مهم ومكين في تاريخ علم الأخلاق. ويمكن القول إنها النظرية التي اصطنعها أفلاطون في الجمهوريّة ردًّا على اعتراض ثراسيماخوس على قيمة العدالة. وعلى كلّ حال، كان لهذه النظرية أبطال آخرون في العالم القديم، أشهرهم الفيلسوف الهلنستي العظيم إبيقور (341-271 ق.م.). وليس مكانها في العصر الحديث بأقلّ بروزًا، إذ قام بها مفكرون كبار من طراز توماس هوبز (1558-1679) وبندكت سبينوزا (1632-1677)، واستمرت تتلقى دعمًا قويًّا في القرنين الثامن والتاسع عشر، ولم يخبُ وهجها إلا في القرن العشرين، مع أنه حتى اليوم يوجد مدافعون مؤثّرون عنه.

الأثرة نظرية غائيّة، ومبدؤها الرئيس أن الخير الأسمى لكل فرد هو في تحقيق سعادته. ويتبع، من هذا المبدأ، أن الفعل الصائب هو الفعل الذي يتوخى زيادة سعادة الفرد، وأن الفعل الخاطئ هو الذي يهملها. وبعبارة أخرى، تجيب النظرية عمّا يجب على الفرد أن يفعله بالنصّ على الفعل الذي يخدم تعزيز سعادته أحسن خدمة. ووصف النظرية، على هذا

(1) تفريقًا بين الكلمتين «Egoism» و«Selfishness»، ترجمنا الأولى «الأثَرَة» والثانية «الأنانيّة» (المترجم).

النحو، يجعلها تبدو كما لو أنها دعوةٌ إلى الأنانيَّة، وإنما سيكون من الخطأ تفسيرها على هذا النحو: فالأناني يَفكِّر بمصلحته فقط دون أدنى اعتبار لمصالح الآخرين، وهو يفكِّر بنفسه ولا يُبالي بأحدٍ سوى نفسه. أما مذهب الأثَرة -مع أن مبدأه الأساس يحدد سعادة الفرد الخاصة على أنها الخير الأسمى لهذا الفرد- فلا ينصُّ على السعي إلى هذا الخير دون اعتبار لمصالح الآخرين أو دون اهتمام برخائهم وسلامتهم. وبالفعل، إذا كانت سعادة المرء الخاصة معتمدةً على قبول الآخرين له، أو على أن يكونوا بخير، فسيكون من الحماقة ألَّا يُعزِّز مصالحهم أو ألَّا يهتم برفاههم. وبالنظر إلى أن هذا الاعتماد شائع في الحياة كل الشيوع، سيكون من الحماقة على وجه خاص ألَّا يعقد المرء روابط الصداقة وألَّا يُساعد جيرانه وألَّا يُحسن إلى غرباء وألَّا يساهم في خير جماعته، وهلمَّ جرًّا. هكذا فالأثرة أبعد ما تكون عن الأنانية، وتشجِّع على سلوكٍ ومنظورٍ مُعاكس للأنانية تمامًا. والمدافعون عنها يدعون إليها لاعتقادهم أن المعايير الأساسية للعدالة والأمانة والرأفة والإحسان، وما شابهها يمكن أن يكون لها سلطان في الفكر العملي المؤسَّس على العقل، عندما يرى المرء أن سعادته تعتمد على اتِّباعها. ومن ثمَّ فالفكرة التي تُلهم النظرية هي أن استخدام الذكاء والتدبُّر والرَويَّة، في تحصيل السعادة، يُرينا أن خير طريقة لتحقيقها هي أن يعيش الفرد وفقًا لهذه المعايير.

الفكرة تعكس أن مثال الحكمة الأعلى هو السعي إلى السعادة، وهذا هو المثال الذي ترسخه الأثرة. والفهم الرشيد للظروف الضرورية لتحقيق السعادة، والممارسات والمهارات والعادات التي تجعل هذا ممكنًا في حياةٍ كاملة، يُظهِر أن الفرد لا أمل له في تحقيق السعادة إن عاش من دون اعتبار لمصالح الآخرين أو دون اعتبار للقواعد التي يجب على المرء أن يتبعها. والحكمة في السعي إلى السعادة تعني أن يضع المرء المدى البعيد في حسبانه كما يضع المصالح قريبة، وأن يضع حدوده ونقاط ضعفه أيضًا إلى جانب قواه وفرصه. وعلى هذا، فالإنسان الحكيم لا يبذِّر موارده في الملاذ الفوريَّة والمصالح العابرة، وإنما يوفِّر قدرًا جيِّدًا منها لتوقِّي المصاعب التي قد تظهر في المستقبل. ولا يجب عليه أن ينغمس في شهواته وعواطفه بإسراف، مُعرِّضًا صحته للخطر أو مُفسِدًا أشياءً قيمةً قد يندم على ضياعها لاحقًا. وعوضًا عن ذلك، عليه أن يقاوم هذه الضغوط وأن يتكلف عقلًا مُعتدلًا. إذن شخص، هذا حاله، لا يتجاهل الآخرين ولا يدوس على مصالحهم تحصيلًا لعوائد زهيدةٍ ومنافع مؤقتة. وعوضًا عن هذا، فهو يمد روابط الصداقة ويحاول ألَّا يخلق أعداءً، ويعرف أيضًا أن مباهج الصداقة إحدى

أعظم الملاذ البشرية. وليست هذه الحكمة سوى أمر بديهي طبعًا، ولكن ليس من المآخذ على نظريةٍ في علم الأخلاق أن تكون مستمدةً من البديهة. والأثرة نظرية من هذا القبيل، وبرنامجها هو أن تجد في هذه الأمور البديهية تسويغًا للتقيُّد بالمعايير الأساسية للعدالة والأمانة والرأفة والإحسان، وكذلك الادّخار والتدبير والسيطرة على الذات والاعتدال.

من الواضح إذن أنّ مذهب الأثَـرَة يقف على النقيض تمامًا من رأي كرأي ثراسيماخوس. صحيح أن الاثنين يجعلان المثل الأعلى للحكمة في السعي إلى السعادة؛ أي أنهما يتفقان في جعل السعادة الخير الأسمى على الإطلاق. أما موضع اختلافهما فهو على مسألة ما الذي تتطلبه الحكمة في السعي الناجح إلى هذا الخير. ومذهب الأثَرَة -في جوابه على المسألة- يسعى إلى تبرير الأخلاق بصفتها مجموعةً من المعايير الكليّة للصواب والخطأ، والتقيُّد بها هو الوسيلة الأفضل -إن لم تكن الأوحد- لتحقيق السعادة. أما رأي ثراسيماخوس فيُمثِّل، على النقيض، ضربًا من الشكّ في الأخلاق، ويُنكر وجود مجموعة من المعايير الكليّة للصواب والخطأ، يمكن يدعم العقل سلطتها في العقل العملي. وسيقول ثراسيماخوس إن هناك، في أحسن الأحوال، مجموعة فضفاضة من الأقوال المأثورة والحِكَم السائرة الداعية إلى حفظ الوعد دائمًا وقول الحقيقة ومساعدة المُحتاج وما شابه، وأن الضعيف سيكون حكيمًا إن اتَّبعها. أما في حال القوي، فسيقول إنه ليس من الحكمة له أن يتبعها لأن بمقدوره تجاهل هذه المأثورات بحصانة، ومن ثمّ يمكنه أن ينال ثروات لن ينالها لو أنه تقيَّد بها. وبعبارة أخرى، في رأي ثراسيماخوس أنّ هذه المأثورات لا تُكوِّن مجموعة من المعايير الكليّة التي يمكن أن تكون موضوعًا لنظرية في علم الأخلاق، ولا غيرها. وهكذا تُمثِّل رؤيته تحدِّيًا لمشروع النظرية الأخلاقية برمته، وهذا التحدي شديد خصوصًا في شأن مذهب الأثرة. لكن أن نتصدى لهذا التحدي علينا أن نُطوِّر عرضنا لمذهب الأثرة، وأن نرى الحجج الرئيسة في جعله السعادة الخير الأعلى، وأن نبسط برنامجه في تقعيد المعايير الأساسية للعدالة والأمانة والرأفة والإحسان على مبدأه الرئيس، وأن نقوِّم هذا البرنامج.

2. مفهوم السعادة

أحد ضرورات فهم مذهب الأثرة هو في توضيح مبدئه الرئيس: السعادة. والتوضيح مهم لأن كلمة «سعادة» مُبهمة. فمن جهة تُستخدم أحيانًا

للتعبير عن مزاج، قد يكون قصيرًا ومؤقَّتًا؛ ولهذا نتحدث عن لحظات السعادة أو نصف أحداثًا بأنها جلبت بعضًا من السعادة إلى حياتنا. ومن جهة أخرى تُستخدم الكلمة أحيانًا للتعبير عن حالة حياة إنسان بعمومها أو قدر كبير منها. ومن ثمَّ حين نصِف فردًا بأنه وجد السعادة أو حققها، فإن هذه الحالة هي ما يخطر في ذهننا. وعندما تُستخدم «السعادة» في معناها الأولي، فهي تعني شيئًا من قبيل الابتهاج والجَذَل، وعكسها الحُزن. و«السعادة»، عندما تُستخدم بالمعنى الثاني، تعني حالةً دائمةً أو طويلة من العافية والرضا بالظروف، وعكسها الشقاء. والمعنى الثاني -لا الأول- هو الذي نقصده حين نتحدث عن السعي إلى السعادة، فالسعي إلى السعادة ليس سعيًا إلى الابتهاج أو الجذل، إنما سعيٌ إلى حالة دائمة من العافية والرضا بالحياة. وهذا المسعى هو ما يؤخذ في مذهب الأثرة في سياق الفعل الصحيح والحكيم؛ وعليه، فإن المعنى الثاني من «السعادة» هو المستخدم في صياغة المبدأ الأساسي لمذهب الأثرة، وهذا المعنى هو المفهوم الرئيس للنظرية.

والمفهوم يجمع بين فكرة الحياة الطيبة وفكرة رضا المرء عن حياته؛ ومن ثمَّ فإنَّ عُنصرَيه هما العافية والرضا الذاتي. إنما أغلب المناقشات الفلسفة حول السعادة تركِّز حصرًا على العنصر الأول، وتتجاهل العنصر الثاني. وبالفعل، فالافتراض الشائع في هذه النقاشات أن السعادة (Happiness) والعافية (Well-being)[1] متطابقين. ولكن هذا الافتراض خاطئ، فالسعادة مفهوم نفسي، أما العافية فليست كذلك: فإذا قلنا عن إنسان أنه سعيد فنحن ننسب له شعورًا معينًا تجاه نفسه أو حياته، لكننا لا ننسب هذا الشعور إلى إنسان بقولنا إنه يعيش حياةً مُنعَّمة. وبناءً على هذا، فإن تقريرًا كاملًا عن السعادة يشتمل على عنصرٍ يصف هذا الشعور. إذن، على عكس ما يُفترض غالبًا، ليست السعادة مُطابِقةً للعافية. ومع ذلك، لا يستتبع من هذا أن نقاشًا فلسفيًا عن السعادة يضل طريقه إن هو ركَّز على العافية. وما يستتبع من هذا، أن المرء يجب أن يعي أنه بوضعه العافية موضع التركيز في نقاش من هذا القبيل، يُركِّز على جزءٍ من السعادة. والسؤال الرئيس في نقاش كهذا هو: مِمَّ تتكون السعادة، والقصد أن الجواب الذي يصل إليه المرء قد لا يكون كاملًا إن توصَّل إليه من حيث مِمَّ تتكون عافية الإنسان. ومهما يكن الأمر، فإن البحث في تكوين

(١) الدارج ترجمة (Well-being) بالرفاه أو الرفاهية، لكنيِ فضلت ترجمتها بالعافية، لما لمسته من عموم هذه الكلمة لكلّ خيرٍ يمكن تشتمل عليه حياة الإنسان ولدلالتها على بُرء حياته من الشر (المترجم).

العافية هو الطريق الرئيس المُوصل إلى تحديد تكوين السعادة.

مِمَّ تتألَّف عافية الإنسان، هو أحد أقدم الأسئلة في علم الأخلاق. وتقليديًّا، كانت أهم إجابتين هما: التلذُّذ، والامتياز في فعل الأشياء التي تستحق أن تُفعَل. ومذهب اللذة (Hedonism) هو النظرية التي تدعم الجواب الأول، ومذهب الكماليّة (Perfectionism) هو النظرية التي تدعم الجواب الثاني. وعند مذهب اللذة أن رفاه الإنسان يتألَّف من التلذُّذ وغياب الألم؛ فكلما مُلِئت حياة الإنسان بالملذَّات وتحرر من الألم، كانت حياته أحسن. أما مذهب الكمالية، بالمقارنة، فيرى رفاه الإنسان متألِّفًا من النشاطات القمينة بأن تُفعَل، وأن تُفْعَل بامتياز؛ وكلما امتلأت حياة الإنسان بأنشطة من هذا القبيل وكان مُتحرِّزًا من التفاهات والفشل، كانت حياته أحسن. وبالمختصر، يقيس مذهب اللذة عافية الإنسان بجودة حالاته الذاتية، أما مذهب الكماليَّة فيقيسها بقدر أهمية الأمور التي ينخرط فيها الإنسان وجودتها. ومذهب اللذة يرى العافية متألِّفة من التجارب اللذيذة والمُستحبَّة التي لا يخالطها تجارب مؤلِمة أو مُستكرهة، أما مذهب الكمالية يراها متألفةً من الدخول في نشاطات جديرة أن تُفْعَل وفعلها على أحسن وجه.

هذان الاعتباران المتباينان في العافية ينطبقان، من ثمَّ، على مِمَّ تتألف السعادة منه، مع أن كلًّا منهما يرى العنصر الثاني من السعادة على نحو مختلف. ولأنَّ رضا المرء عن حياة هو بذاته ضربٌ من اللذة وعدم رضاه عنها ضربٌ من الألم، فإن التقرير اللذّوي يمكن له أن يتضمَّن العنصر الثاني؛ وهكذا يعطي جوابًا مُتكاملًا. وبعبارة أخرى، فإن مذهب اللذة يمكن أن يرى أن رضا المرء عن حياته يساهم في عافيته كما يساهم في سعادته، وهكذا يندمج المفهومين. وعلى العكس من هذا، ولأن المرء قد لا يسعد بحياته مع أنها تتألف من أنشطة جديرة بأن تُفعل ويفعلها بامتياز، فإن مذهب الكمالية يجب أن يجمع العنصر الثاني ليصل إلى إجابة متكاملة. وبعبارة أخرى، مذهب الكمالية يرى أن رضا المرء عن حياته ليس عاملًا في عافيته، ومن ثمَّ فمفهوم العافية والسعادة لا يجب أن ينطبق على نفس الناس؛ فالشخص الذي لم يرضَ عن إنجازاته في الحياة، مهما كانت مذهلة، لم ينل السعادة بعد.

ومذهب الأثرة يمكن له أن يستمد من مذهب اللذة أو مذهب الكمالية تقريرًا للسعادة، الذي يُحدِّد الفعل الصحيح. وبعبارة أخرى، فالمفهوم الرئيس يمكن أن يعطى تفسيرًا لذّويًا أو كماليًّا. ومع ذلك، هناك ميزة

نظريّة بإعطائه تفسيرًا لذائذيًا؛ فكما رأينا، فإن التقرير اللذائذي للسعادة يمكن أن يُوحّد عُنصريَ المفهوم، أما التقرير الكمالي فلا يستطيع ذلك، ومن البديهي أن تكون النظرية أكثر اتساقًا إن وُحِّد مفهومها المركزي. وفي هذه الحالة، فإن انعدام الوحدة في التقرير الكمالي يجعلها نظرية غير مُحدَّدة عندما يستخدمها مُرْشِدًا يُحدِّد الفعل الصحيح. والنظرية مُحدَّدة في حالة التقرير اللذائذي، باعتبار أنها تُرشِد تحديد النظرية للفعل الصائب. ولذا فإسباغ تفسيرٍ لذائذيٍّ على مفهوم النظرية المركزي، يُثمِر نُسخةً أكثر اتِّساقًا من مذهب الأثرة، ومن ثمَّ فهي نسخةٌ أقوى.

انظر، مثلًا، إلى وضع شخصٍ قرر أن يجد السعادة في الموسيقى، ولنفترض أنه موهوب في عزف الكمان، وسيندم لو لم يسعَ إلى تعلُّمه. وفي نفس الوقت، هذا الشخص غير متأكد إلى أي مدى يجب أن يكون طموحه في هذا المسعى، وأيُّ قدرٍ من المهارة يجب أن يجتهد لتحصيله؟ بالطبع، يمكنه توقع أنه سيحقق قدرًا أكبر، بقدر المهارة التي يتمتع بها، وحتى لو عرف ما مقدر موهبته فسيبقى مُتحيِّرًا: فمن حيث المبدأ، يمكن له أن يحلّ حيرته إن اتخذ من التقرير اللذائذي للسعادة مُرشِدًا له، إذ سيعلم أنه يستمد قدرًا عظيمًا من اللذة من إحسان عزف الكمان، وأنه كلما جوَّد عزفه كانت لذته أكبر. وقد يعتقد المرء، أيضًا، أنه إن جوَّد عزفه كان أكثر رضا عن حياته، ولذا سيجتهد ليُحسِّن عزفه للكمان قدر الإمكان. ولكن الأمور ليست بهذه البساطة: فرضا المرء عن حياته يتوقف على مدى توافق إنجازاته مع طموحاته، ولذا إن اجتهد أن يكون أحسن عازف كمان قدر إمكانه، فقد ينتهي به الأمر -بسبب وضعه لمعيار مرتفعٍ جدًّا- إلى قلة الرضا عن حياته من لو أنه قنع بقدرٍ أقل. وكما قال ويليام جيمس (1842-1910) بحكمة، فإن تقدير المرء لذاته يتناسب مع دعاواه في النجاح، فإن كانت دعاواه عالية جدًّا فتقديره لذاته سيتدهور مهما بلغت نجاحاته[1]. ويجب على عازفنا، لحلّ حيرته، أن يزن لذة عزفه الجيد على الكمان مقابل ألم عدم تحقيق المعيار الذي وضعه لنفسه، وأن يعدّل معياره صعودًا ونزولًا إلى أن يصوِّب بصره على درجة من الامتياز يمكن السعي إليها سعيًا لذيذًا يُشعِر المرء بالإنجاز، بدل السعي إلى درجة أعلى من الامتياز أو تقبُّل درجة أدنى.

لكنه لن يجد حلًّا لحيرته شبيهًا إن هو أخذ بالتقرير الكمالي للسعادة مُرشِدًا له. ولأن عنُصريَ مفهوم السعادة متباينين في التفسير الكمالي،

(1) ويليام جيمس، مبادئ علم النفس، المجلد الثاني ص. 310.

فإنهم يُمثِّلان بُعدين مستقلين من أبعاد السعادة. وعليه فإنَّ عازف الكمان، في محاولته لحل حيرته، يجب أن يعامل جودة عزفه على الكمان باعتباره مقياسًا للسعادة منفصلًا عن مدى رضاه إنجازاته. ولكن مقايسة جودة العزف بمقدر الرضا ستكون مقارنة بين أشياء شديدة الاختلاف، فالاثنين يمتنعان عن القياس. وهكذا ليس بإمكانه أن يُقرِّر أي معيار من الإجادة يجب أن يصبو إليه، وما إن يجده يعدله صعودًا ونـزولًا. وعلى افتراض أن المعيار كلما ارتفع كان العازف أكثر إنجازًا في العزف؛ إنما في الوقت نفسه، وعند نقطة ما، سيكون مستوى الإنجاز أدنى من المعيار الذي وضعه لنفسه، وهذا سيزيد عدم رضاه. وهكذا -في التقرير الكمالي- بقدر المساهمة التي يؤديها الامتياز في السعادة عليه أن يضع لنفسه أعلى معيار في المدى الذي يسمح له أن يكون عازفًا ممتازًا، وبقدر المساهمة التي يؤديها الرضا بالإنجاز في السعادة عليه أن يضع أدنى معيار في المدى يؤدي لجعل إنجازاته تفوق طموحاته. ولكن المعيار الأول لا يُرجَّح أن يتطابق مع المعيار الثاني، وإن تباعد المعيارين فليس لديه أساس يُمكِّنه من التقرير أو التسوية بينهما. وفي التقرير الكمالي لا يوجد أساس للموازنة بين الامتياز والرضا، لتحديد المعيار الذي يجب أن يُوضَع.

المثال يُوضِّح الصعوبات التي تكتنف الافتراق [بين المعيارين] في التقرير الكمالي للسعادة، كما أنه يصوِّر الحيرة التي تقع في مذهب الأثرة عندما يُسبغ عليه المرء تفسيرًا كماليًّا. وعدم اشتمال التفسير اللذائذي على عيبٍ شبيهٍ يجعله الصيغة المفضلة للنظرية، ما دامت لا توجد حجة لتقرير مسألة ما إذا كانت عافية الإنسان تتمثَّل في اللذة أم في الامتياز في فعل أشياء تستحق أن تُفعَل. لذا في بقية هذا الفصل، دعونا نضع النسخة الكماليّة جانبًا، ولنفترض أن النسخة اللذائذية هي المعيار. أما مذهب الكمالية فسيعود الظهور في الفصل القادم، بوصفه جزءًا من نظرية مختلفة.

3. الحجة الرئيسة لمذهب الأثرة

المبدأ الأساسي لمذهب الأثرة يجعل من السعادة الخير الأسمى للإنسان، ومن ثَمَّ فهو يجعل السعادة الغاية الأخيرة لكلِّ فعلٍ رشيد. وهي الغاية النهائية بمعنى أنها تُقصد لنفسها، لا من أجل تحقيق غاية أخرى. وعلاوة على هذا -في هذه النظرية- الغاية نهائية على نحوٍ فريد؛ أي أنه عند فعل الفعل الصحيح، يجب أن يُسعى للسعادة -ولا غير السعادة- بحدِّ ذاتها.

وكل غاية أخرى يسعى إليها المرء إنما يسعى إليها لأجل السعادة، سواءٌ أكن ذلك على نحو مباشر أو غير مباشر. وبعبارة أخرى، أيّ غاية أخرى للفعل الصحيح هي غاية متوسّطة وليست غاية نهائية، وبذا تُشكّل خيرًا أداتيًا. فالالتحاق بالجامعة -على سبيل المثال- خيرٌ أداتيٌ، والفوز بمنحةٍ دراسية يساعد على تحصيل المعرفة والفهم المُتأتّيان من التعليم العالي، ولذا فالمرء يسعى إليها من أجل تحصيل المعرفة والفهم. ولكن المرء لا يطلبها بحدّ ذاتها، فالمنحة الدراسية لا قيمة لها ما لم تستخدمها لتحصيل الخبرات. والأمر نفسه ينطبق على المعرفة والفهم، فهي أيضًا غايات متوسّطة إن طُلِبَت من أجل الاستمتاع بالفنون والآداب والعلوم والتقنية التي توفرها. وفي هذه الحالة، يسعى إليها المرء لأجل التلذُّذ والرضا الناتجان عنها. وقد يطلبها المرء لنفسها، وفي هذه الحالة ستكون غاياتٍ نهائيةٍ لا غاياتٍ متوسطة. ومن ثمّ في التفسير اللذائذي للسعادة تعد المعرفة والفهم -بالعادة- خيرَين أداتيين، أما في التفسير الكمالي فيُعدّان خيرًا أسمى.

وقلة من الناس ستجادل في مقولة أن السعادة هي الغاية النهائية للفعل الرشيد. والناس بالعموم يعدُّون سعادتهم خيرًا بذاته وليس شيئًا يسعون إليه لتحقيق غاية أخرى، وكذلك يعدونها أحيانًا شيئًا من الصالح تعزيزه حتى لو كان في هذا إحباط لمساعي شخصٍ آخر. ومن ثمّ فمذهب الأثرة، بوضعه السعادة غايةً نهائيةً للفعل الرشيد، يتماشى مع الرأي الشائع، ولكنه يتجاوز الرأي الشائع بجعله السعادة الغاية القصوى الوحيدة للفعل الصحيح؛ فغالبية الناس لن توافق على هذا، فهم يعتقدون أن الفعل الصحيح -في بعض الحالات- يتجسّد في فعلٍ ما من شأنه تحقيق سعادة الآخرين، لا سعادتنا الشخصية. ولهذا فقد يتفقون مع مقولة أن سعادة الفرد الشخصية هي الغاية القصوى للفعل الصحيح، ولكنهم سيختلفون مع مقولة أن هذه الغاية متفرّدة. ولذلك يقع عبء الإثبات على المدافعين عن مذهب الأثرة ليبرهنوا على هذه المقولة، ونجاح أيّ حجةٍ لصالح مبدأ مذهب الأثرة الأساسي يجب أن تقوم، إلى حد كبير، على القيام بهذا العبء.

أشهر حجة هي التي قال بها هوبز، وتعتمد على نظرية الباعث البشري التي وضعها هوبز أساسًا لتفكيره الأخلاقي والسياسي. والنظرية تختص بمصادر الفعل الإرادي. ولشرحها دعونا أولًا نُفرّق -كما فعل هوبز- بين الأفعال الإرادية كرفعك للستائر عند هبوط الليل، وبين السلوك الانعكاسي

كالإغماض حين يسطع الضوء في عينيك فجأة[1]. الأفعال الإرادية تصدر عن البواعث، وهي حركات (أو امتناعات) تؤديها لتحقيق غرضٍ ما مدفوعًا بباعثٍ ما. أما الأفعال الانعكاسية فهي آلية، وهي حركات يصدرها نشاط جهازك العصبي من دون تدخُّلِ باعث. والمبدأ الرئيس في نظرية هوبز هي أن باعثَ كل حركةٍ إراديةٍ واحد، وهو الرغبة في تعزيز المصلحة الشخصية. وهذا هو مذهب الأثرة السيكولوجية (Psychological Egoism). والنظرية تدعو إلى هذا المبدأ باعتباره الحقيقة الأساسية في الطبيعة البشرية، ومن ثمَّ قانونًا رئيسًا في السيكولوجية البشرية. وعليه، فإنَّ كل باعثٍ بشريٍّ يمكن ردُّه إلى رغبةٍ في مصلحةٍ شخصية: فالخوف في أصله -مثلًا- رغبة في تفادي أمرٍ يهدد بالأذى، والغضب في أصله رغبة في الانتقام من مُعتدٍ لأجل ردع عدوان مستقبلي، والحب في أصله رغبة بوصل شخصٍ آخر يجلبُ القربُ منه لذةً، وهكذا. وبالردِّ الناجح للبواعث المتباينة للناس -في تفسير أفعالهم- إلى الرغبة في المصلحة الشخصية، تؤكِّد نظرية هوبز مذهبها الرئيس.

وهذا المذهب، إن صحَّ، يُوفِّر للمدافع عن مذهب الأثرة حُجةً قويةً للمبدأ الأساسي لهذا المذهب، وعلى الخصوص يبدو بقوةٍ داعمًا للمقولة التي يجب أن يُثبِتها للقيام بعبء الإثبات الرئيس في هذا النوع من الحُجج. ولنسمِّ هذه الحجة: الحجة الرئيسة لمذهب الأثرة. وتُستوحى هذه الحجة -على نحوٍ حدسيّ- من فكرة أنه ليس من المعقول النصُّ على فعلٍ من الأفعال، التي تعزز غايةً بعينها، ما لم يكن لدى المرء باعث يدفعه إلى هذه الغاية. فماذا سيكون الهدف؟ لهذا من الواضح أنه إن كانت الطبيعة البشرية لا باعث لها، في أصلها، إلا باعث المصلحة الذاتية فعلًا، فالغاية الوحيدة التي من المعقول تعزيزها باعتبارها غاية قصوى هي مصلحة الفرد الذاتية؛ أي سعادته الشخصية. ومن ثمَّ فالغاية الوحيدة، التي يُعقَل تعزيزها في ضوء المبدأ الرئيس للفعل الصحيح، أن يتصرف المرء بحسب سعادته الخاصة. وهذه هي المقولة التي يجب أن يُثبتها المدافع عن مذهب الأثرة.

الحجة الرئيسة يمكن أن تُعطى تقريرًا أكثر جلاءً، على نحو يوضح كيف أنها تتبع من المقدمات السيكولوجية إلى الاستنتاجات الأخلاقية. والمقدمة المنطقية الأساسية للحجة، في هذا التقرير، هي عقيدة الأثرة السيكولوجية (أنَّ باعث كل فعلٍ إرادي هو، في أصله، رغبةٌ في تعزيزِ المصالحِ الشخصية).

(1) هوبز، اللفياثان، الفصل 6، الفقرة 1.

والمقدمة الثانية هي أن الباعث الأساسي لكلّ فعلٍ إرادي هو نفس الباعث، فمن ثمّ فالغاية التي يقدمها هذا الباعث هي الغاية القصوى لكلّ فعل إرادي. ومن هاتين المقدمتين يتبع أن مصالح المرء الخاصة، أيْ سعادته، هي الغاية القصوى الوحيدة لكلّ فعل إرادي. وبما أن جميع الأفعال الصحيحة هي أفعال إرادية -مقدمة ثالثة- يتبع أيضًا أن سعادة الفاعل هي الغاية القصوى الوحيدة للفعل الصحيح. فمن ثمّ فالخير الأسمى للفرد هو سعادته الخاصة. وهكذا، من عقيدة الأثرة السيكولوجية يمكن للمرء أن يصل بخطوات قليلة إلى المبدأ الرئيس لمذهب الأثرة.

4. الأثرة السيكولوجية

يظهر بوضوح أن ثُقل هذه الحجة يقع في مقدمتها الأولى: مذهب الأثرة السيكولوجية (Psychological Egoism). إذن السؤال الذي يجب أن يُسأل: إلى أي مدى تكون هذه المقدمة مُقنعة؟ بعض المفكرين رأى أنها مُقنعة للغاية، هذا إن لم تكن غير قابلةٍ للجدال. وآخرون صرفوا النظر عنها، باعتبارها منافية للعقل. وبالنظر إلى هذا الاختلاف الشديد في الآراء، فقد يقع في روع المرء بأن الأطراف المختلفة من هذا الخلاف قد فهموا المبدأ على نحو مختلف. لذا يستحسن بنا أن نفحص هذه الاحتمالية، فنرى أولًا كيف يمكن أن تكون مقنعةً، وما إذا كانت الحجة الرئيسة لمذهب الأثرة -وفقًا لهذا الفهم- مُقنعة. وبالفعل، فالمبدأ سيكون مقبولًا إذا كان كل ما يعنيه هو أن أفعال الفرد الإرادية تنبع دائمًا من بواعث مصالحه الخاصة. وفي نهاية المطاف، سيصعب رؤية كيف يمكن لفردٍ أن يتحرك سعيًا لشيء ما لم يكن له مصلحة على الإطلاق فيه، ولم يعتقد أن فشله في المسعى سيجعله يخسر شيئًا له مصلحة فيه. ولكن المبدأ إذا لم يتجاوز القول بأنّ مصالح الفرد الخاصة هي المصدر الوحيد لبواعث أفعاله الإرادية، فالحجة الرئيسة ليست دامغة. وعلى الخصوص، مقدمتها الأساسية ستكون أضعف من أن تقوم بالقضية التي يحاول المدافع عن مذهب الأثرة تأسيسها، لأجل أن توفي الحجة بعبء إثبات أدلة مذهب الأثرة. والسبب هو أن الفرد، عادةً، له مصالح في أشياء وأشخاص غير نفسه: في عائلته وأصدقائه وجيرانه ووطنه، والجماعة والمجتمع الذي ينتمي إليهما، وعلاقته بالله، وهكذا. وهذه المصالح تُركّز أفكاره ومشاعره على أناس وأشياء غير نفسه؛ وعليه فإنها تُزوّده ببواعث للفعل لأجل هؤلاء

الناس وهذه الأشياء، وليس من أجل نفسه.

فلنز، على سبيل المثال، الاهتمام الذي يوليه المرء لعائلته: إذ يعدُّ المرء -عادةً- رفاه عائلته شيئًا مُهمًا له بشكل مُطلق، وليس بالنسبة إلى سعادته الخاصة فقط؛ ولذا فإن اهتمامه بعائلته يعطيه باعثًا لتعزيز رفاهيتهم، وحسب. وإذن يتبع من هذا أن رفاهيتهم -وليس سعادته الشخصية- هي غاية هذا الباعث. وبالمُحصّلة، فإن الغاية النهائية للأفعال الطوعية التي تصدر عن هذا الباعث ليست بالضرورة سعادته الخاصة؛ فقد يكون عافية أسرته وحسب، وستكون بالفعل ما لم يكن هناك باعث آخر. والأمر نفسه ينطبق على مصالح المرء تجاه الأشياء والأشخاص غير ذاته. إذن يتضح أنه إن كان مذهب الأثرة السيكولوجية لا يعني سوى أن مصالح الفرد هي الباعث الوحيد لكل أفعاله الإرادية، فلا يمكن استنباط أن الغاية النهائية لكل فعل إرادي هي سعادة الفاعل. بيد أنه من دون هذا الاستنباط فإن الحجة الرئيسة لمذهب الأثرة تتهافت؛ ومن دونه لا يمكن للمرء أن يستنبط أن الغاية القصوى، لكل فعل صحيح، هي سعادة الفاعل. وهذا هي القضية التي يجب على المدافع عن مذهب الأثرة أن يُثبتها، لأجل أن يحقق عبء إثبات حُجج مذهب الأثرة.

هكذا يبدو أن المذهب، لأجل أن يكون متينًا بما يكفي لإسناد هذه القضية، يجب أن يُفهم على أنه يعني شيئًا يزيد على أن أفعال المرء الإرادية تنبع دائمًا من بواعث مستمدة من مصالحه الخاصة؛ إذ لا بُدَّ أن يُفهَم أيضًا أن هذا ينطوي على أن البواعث، التي يستمد منها الإنسان مصالحه، لها قوة بمستقلٍّ عن باعث تعزيز مصلحته الشخصية. ولكن السؤال الآن هو ما إذا كان المذهب -وقد فُهِمَ على هذا النحو- معقولًا على الإطلاق: فهل من المعقول الاعتقاد بأن لا شيء من مصالحنا في الناس والأشياء غير أنفسنا، تُزودنا ببواعث لها قوة بمستقلٍّ عن باعث تعزيز سعادتنا؟ وهل من المعقول -على سبيل المثال- الاعتقاد أن مصالحنا في أصدقائنا وأسرتنا لا تُمدنا بمثل هذه البواعث؟ حقًّا، إن كانت هذه المصالح تشبه المصلحة التي لمالك الأسهم في الشركات التي يستثمر فيها، فإنه سيكون معقولًا الاعتقاد أنها لا تُمدنا بمثل هذه البواعث؛ إذ أنه في هذه الحالة ستُستمد بالكامل من مصالحنا في سعادتنا، مثلما أنَّ مصلحة مالك الأسهم مستمدة بالكامل من رفاهه المالي. ولكن عند الأغلبية، المصالح التي لنا في أصدقائنا وعائلتنا لا تشبه المصلحة التي للفرد العادي الذي يمتلك

أسهمًا في الشركات التي يستثمر فيها؛ فهي ليست مصالح في منفعة أصدقائنا وازدهار أصدقائنا من أجل سعادتنا، بل بالأحرى هي مصالح في رفاه أصدقائنا وعائلتنا باعتبارها أمرًا مُهمًّا لنا بحد ذاتها. ولهذا السبب، من غير المعقول إنكار أنها تُمدنا ببواعث لها قوة مستقلة عن باعث تعزيز سعادتنا الخاصة. ومن ثمَّ هذا المذهب يجب أن يُعدَّ غير معقول عندما يُفهَم على أنه يُنكر إمكانية هذه البواعث.

ومُحصِّلة هذا النظر إذن هي أن الحجة الرئيسة لمذهب الأثرة تواجه صعوبة كبيرة، ما إن نفهم مذهب الأثرة السيكولوجية على أحسن وجه. وجملة القولة، أن الحجة ستكون في موقفٍ صعب. وإذا فُهِم المذهب على نحو يجعله قويًّا بما يكفي لإسناد قضية: أن الغاية القصوى لكل فعل إرادي هي سعادة الفاعل؛ يكون المذهب غير معقول، وهكذا تفشل الحجة بسبب المقدمة الفاسدة. أما إذا فُهِم المذهب على نحو يجعله معقولًا، فإنه يصبح أضعف من أن يسند هذه القضية، وعلى ذلك تتهافت الحجة منذ الاستنباط الأول. والسؤال، إذن، هل من مخرج من هذه الورطة؟ عند وضع جميع الأمور في الاعتبار، فإن الاستراتيجية المأمولة هي أن يُفسَّر المذهب أولًا على نحو يجعله قادرًا على تدعيم القضية، من ثمَّ البرهنة على معقوليتها. ولكن لم تُنفَّذ هذه الاستراتيجية بنجاح بعد؛ فدائمًا المحاولات الرامية إلى تبيان معقوليَّة المذهب -بالنظر إلى الكيفية التي يُفسَّر بها- تُخفق في تعليل (أو التوضيح على نحوٍ مهتمٍّ بالذات تمامًا) بواعث الصداقة، والحب الأبوي، والفخر المدني، وروح الجماعة، والتفاني الديني، والطيبة البشرية، والتعاطف، وبقية الأشياء التي تختبر مصداقيته.

5. حُجةٌ بديلةٌ لمذهب الأثرة

تنويعٌ على هذه الاستراتيجية أن تُبنى حجة جديدة لمذهب الأثرة، تنطلق من خطوط مشابهة للحجة الرئيسة، ولكن مع مذهب سيكولوجي مُختلف بصفته مُقدِّمة له. ونظرية الباعث البشري التي تناسب هذه الاستراتيجية هي مذهب اللذة السيكولوجية (Psychological Hedonism)، ومبدؤها الرئيس هو أن الباعث على كل فعلٍ طوعيٍّ هو -في أساسه- إما رغبة في اللذة وإما تجنُّب للألم. ومذهب اللذة السيكولوجية هو أحد أقدم نظريات الباعث البشري وأكثرها تأثيرًا في تاريخ الفلسفة وعلم النفس. والعبارات الأولى في كتاب جيرمي بنتام العظيم، مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع،

تلتقطه بإيجاز: «وضعت الطبيعةُ البشرَ تحت حكم سيدين حاكمين: الألم واللذة. وإليهما فقط يعود تحديد وتقرير ما يجب أن نفعل»[1]. وإنما يجب أن ننوّه أن بنتام (1748-1832) نفسه لم يستخدم هذه النظرية لتأسيس المبدأ الأساسي لمذهب الأثرة؛ إذ اعتقد أنها تُدعّم مبدأ مختلقًا، ولاحقًا سنرى فائدة معرفة السبب. ولكن فلاسفة آخرين اعتقدوا أن هذه النظرية تؤيّد مذهب الأثرة، والحجة التي يفضّلونها تستحق الفحص لتحديد ما إذا كانت توفّر حجة أفضل لمذهب الأثرة من الحجة الرئيسة.

بينما المقدمة المنطقية الأساسية الرئيسة للحجة -وهي مذهب اللذة السيكولوجية- تختلف عن تلك التي في الحجة الرئيسة، إلا أن المقدمة المنطقية الثانية نفسها. وعلاوة على هذا، فإن الحجة تتبع -في البداية- نفس نسق الاستنباطات، ومن ثمّ فخطواتها الأولى توازي تلك التي للحجة الأسبق؛ فالمقدمتين المنطقتين تجتمعان وينتج عنهما القضية القائلة: إن الغاية النهاية لكلّ فعل طوعي هي الاحساس باللذة أو الفرار من الألم. ومن هذه القضية، ومن المُقدمة المنطقية الثالثة -وهي أن جميع الأفعال الصحيحة هي أفعال طوعية- يتبع: أن الغاية النهائية لكلّ فعلٍ صحيحٍ هي الاحساس باللذة أو الفرار من الألم. ولكن ههنا تتشعَّب الحجتين: فبينما تتجه الحجة الرئيسة إلى نتيجتها النهائية، تخطو الحجة المأخوذة من مذهب اللذة السيكولوجية المزيد من الخطوات. وسبب هذا الاختلاف جديرٌ بالتأمُّل.

الحجة الرئيسة في هذا الموضع تخطو سريعًا نحو نتيجتها بفضل تبسيط مُسبق؛ وهذا التبسيط يساوي بين سعي المرء إلى مصالحه وسعيه إلى السعادة. ولكن، كما أبان نقدنا، تُخفي هذه المعادلة مشكلة كبيرة. وعلى التعيين، تُخفي غموضًا في مذهب الأثرة السيكولوجية، ما إن يُستجلَى سيكشف أن الحجة إما تعاني من مقدمة مختلّة أو من استنباط فاسد. وفي المقابل، فإن حجة مذهب اللذة السيكولوجية لا تُعاني من تبسيط شبيه. والتبسيط المُقابل كان ليكون في المساواة بين السعي نحو اللذة (والتحرُّر من الألم) والسعي نحو السعادة، وهذه المُعادلة باطلة بجلاء: فالمساعي الطائشة والمُنغمسة نحو اللذة هي طريقٌ أكيد إلى التعاسة. وبعبارة أخرى، بينما الغاية النهائية لكلّ فعلٍ صحيحٍ إما اللذة وإما التحرُّر من الألم، فليس يعني ذلك الحصول على لذةٍ مهما أعقبها من ألم ولا التحرُّر من

---

(1) بنتام، مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع، الفصل الأول، الفقرة الأولى.

الألم مهما كان قدر اللذة التي سيتخلَّى عنها المرء. والشخص الذي ينغمس في ملذات فورية، غافلًا عن المستقبل، وتلحق عواقب مُضرة بصحته وعافيته، لا تتصف أفعاله بالصحة. إذن فالحجة تتضمن مقدمة إضافية، تهدف إلى إنكار أن الأفعال الطائشة والمنغمسة هي أفعال صحيحة.

هذه المُقدِّمة المنطقية الرابعة، القائلة: إن الفعل يكون صحيحًا إذا كان الفاعل لا يستطيع باتِّباع فعل آخر تحصيل أكثر مما يحاول السعي إليه أو التقليل مما يحاول أن يفرَّ منه؛ وإذا كان لا شيء آخر، سوى حصول الذي يسعى إليه أو غياب الذي يفرُّ منه، هو الغاية النهائية لأفعاله الطوعية. والمقدمة تُوفِّر شرطًا صوريًّا، لصحة فعلٍ من الأفعال، في نظريةٍ غائيّة. وهكذا فهي تُلبِّي متطلب العقل، وعلى الخصوص -في هذه الحالة- متطلَّب عقلٍ مُقتصد. وإذا كان الفرد يسعى إلى شيء يمكن أن يتمتع به تمتعًا أكثر أو أقل -بصفته غاية نهائية- فليس من العقلانية أن يختار الحصول الأقل، بينما في طاقته أن يحصل على الأكثر بلا تكلفة زائدة. وعندما يُقرَن هذا المُتطلَّب مع تعريف أن احساس الفرد باللذة أو فراره من الألم هو الغاية النهاية لكلّ فعلٍ صحيح، ينبع منه أن الغاية النهاية لكل فعل صحيح هي أن يختبر الفرد أكبر قدر من اللذة يستطيعه وأقل قدر من الألم يُطيقه. وبعبارة أخرى -مع أخذ التقرير اللذائذي للسعادة في الحُسبان- فإن سعادة الفرد هي الغاية القصوى لكل فعل صحيح؛ وعليه فإنه الخير الأسمى للفرد. وهكذا، باستخدام حجة أكثر تعقيدًا من الحجة الرئيسة، يمكن للمرء أن يُقعِّد المبدأ الرئيس لمذهب الأثرة على مذهب اللذة السيكولوجية.

6. مذهب اللذة السيكولوجية

غنيٌ عن القول، إن هذه الحجة لن تكون أنجع من الحجة الرئيسة إن كان مذهب اللذة السيكولوجية مُشكِلًا على نحو ما كان مذهب الأثرة السيكولوجية؛ لذا، فالسؤال هو: إلى أيّ مدى يصمد في الامتحان؟ وهل من الجائز الاعتقاد بأنَّ باعث كل فعل طوعي هو، في صميمه، إما رغبة في اللذة وإما رغبة عن الألم؟ قد يبدو أن هذا السؤال لا يُمثِّل تحديًا جديًّا، وبالفعل فإنه من المغري اعتبار المذهب حقيقة واضحة؛ فبنهاية المطاف، إذا كان الفرد يمكن أن يُشخِّص أي باعثٍ على أنه إما رغبة ما وإما نفور ما، فإن السؤال يُعادل السؤال عن مدى جواز المقولة التي تقول: إن كلّ رغبةٍ هي رغبةٌ في اللذة، وكلّ نفورٍ هو نفورٌ من الألم. وقد تبدو هذه القضية

مما لا يُتنازَع فيه. وقد تعتقد أن أحدًا لا يمكن أن تكون له رغبة ليست -في أساسها- رغبة في اللذة، أو نفور -ليس في جوهره- نفور من الألم؛ على الأقل، إذا كانت «اللذة» تأخذ معنى عامًّا يسعُ كل تجربة مُستحسنة، و«الألم» يأخذ معنى كل تجربة مَبغُوضة. وكما يقول جون ستوارت ميل (1806-1873): «أن ترغب في شيء لغير أن فكرته مُبهجة، هو استحالة فيزيائية وميتافيزيقية»[1].

ومع أنَّ هذا المذهب يبدو حقيقة جلية، إلا أنه ليس كذلك. وما يجعله يبدو حقيقيًا بجلاء هو نتيجة لبسٍ شائع: فعندما تكون عندك رغبة في شيء ما، فأنت تتوقع -عادةً- حصولك على لذة منه. ولنفترض أيضًا أنك تتوقع هذه اللذة دائمًا عندما ترغب في شيء. هذا الافتراض جائز طبعًا، خصوصًا بالنظر إلى جواز افتراض أنك عندما ترغب في شيء، فإنك تتوقع إشباع هذه الرغبة، وأن هذا الإشباع بحدِّ ذاته مصدر للذة. ومع ذلك، لا يتبع من هذا أن اللذة التي تتوقع الحصول عليها هي دائمًا الهدف الحقيقي لرغبتك، فقد تكون إضافةً مرحبًا بها لا غير. وبالتأكيد، أحيانًا، قد يرغب امرؤ في شيء -ولنقل تُفاحة- للذة المذاق، وفي هذه الحالة تكون اللذة المُتوقعة هي الهدف الحقيقي لرغبته أيضًا. ولكن، أحيانًا، قد يرغب امرؤ في تفاحة لفوائدها الغذائية، وفي هذه الحالة يتوقع لذة المذاق، ولكن اللذة ليس ما يسعى إليه، ولذا فليست هدف رغبته. ومع ذلك، فالأكثر أهمية هو ملاحظة أن اللذة، التي تتوقع الحصول عليها عندما يكون عندك رغبة، لا يمكن أن تكون هدف هذه الرغبة في حال كان مصدر اللذة هو إشباع هذه الرغبة. وسبب هذا داخليٌّ في منطق الرغبة: فرغبتك في شيء تُشبَع عندما تحصل على الشيء الذي ترغب فيه. ولذلك فهدف رغبتك -الشيء الذي ترغب فيه- يجب أن يكون مُتمَايزًا عن إشباع الرغبة، إذ أن الإشباع يفترض مُسبقًا الهدف. ولكن هذا يعني أن اللذة التي تتحصل عليها من إشباع الرغبة لا يمكن أن تكون هدف الرغبة، لأن اللذة أيضًا تفترض مُسبقًا الهدف. واللبس الشائع، الذي يجعل مذهب اللذة السيكولوجية يبدو صحيحًا على نحوٍ جليٍّ، مرجعه افتراض ضمنيٌّ وفاسدٌ في أن الاثنين متطابقين.

ملاحظةُ أن مُرَادَ الرغبة لا يمكن أن يكون اللذة المتحصلة من إشباع هذه الرغبة، هي ملاحظة مهمة في نقدٍ قويٍّ لمذهب اللذة السيكولوجية، وقد أدلى بها أولًا جوزيف بتلر (1692-1752) في محاضراته في الطبيعة

---

(1) ميل، النفعية، الفصل 4، الفقرة 10.

البشرية[1]. ولقد استخدم بتلر هذه الملاحظة لتدعيم تفريقٍ وضعهُ بين رغبة المرء العامة في تحصيل سعادته -ما يسميه حب الذات- ورغبات المرء في المطعم والملبس والثراء ورفاه الأبناء وحسن رأي الزملاء فيه وما شابه، التي يحددها كشهوات وعواطف معينة. ولأن إشباع الرغبات المعينة ضروري للسعادة -يجادل بتلر- فإن حب الذات ينطوي على تأمُّلٍ ذاتي: فالفرد الذي يسعى إلى السعادة يتأمَّل، بالضرورة، في الكيفية المُثلى لإشباع رغباته المعينة. وهكذا، فملذَّات هذا الإشباع متعلقة بحب الذات، وأنسبُ توليفة لهذه الملذات هي مُرَادُ حياةٍ كاملة. وهذه النقطة تتلاءم بدقة مع الملاحظة المهمة في أنَّ مُراد رغبة من الرغبات لا يمكن أن يكون اللذة المُتأتية من إشباعها؛ فلذةٌ كهذه، لأنها ضرورية للسعادة، هي -بوضوح- مُرَاد رغبة بشرية. ونقطة بتلر أن حب الذات هو هذه الرغبة، أما الرغبات المعيَّنة التي إشباعها هو مُـراد حب الـذات فلها أهـداف أخـرى. ولا شك أنه في بعض الحالات، هذه تجاربُ لذةٍ حسية، كمذاق الشوكولاتة وأريج الورود. ولكن في حالات أخرى ليست كذلك، وإنما هي من قبيل الطعام الصحي والملابس الفاخرة والأحجار الكريمة، والنقود وعافية الأبناء والسمعة الطيبة، وهلمَّ جرًّا. وبالطبع، على المدافعين عن مذهب اللذة السيكولوجية أن يُنكروا أن هذه الأشياء هي الهدف الحقيقي لهذه الرغبات المعينة، وعليهم أن يزعموا أن جميع الرغبات المعيَّنة رغبات في تجاربِ لذةٍ حسية (أو غياب ألمٍ حسي). ولكن يصعب إيجاد أيِّ أساسٍ لتقييد أهداف الرغبات المعينة؛ أيْ أنه يصعب رؤية أي أساس يمكن أن يقوم عليه مذهب اللذة السيكولوجية.

يمكننا تلخيص نقد بتلر لهذا المذهب بإيجاز: السعادة تتكون -في معظمها- من الملذات المُتولِّدة من إشباع رغبات المرء المعينة، وهذه الرغبات تُشبَع عندما يحصل المرء على ما يُريد. والرغبة في السعادة هي حبٌ للذَّات، ومُرَادُها اللذة التي تتأتى من إشباع رغبات المرء المعينة. وأهداف هذه الرغبات مختلفة، ولكن لا يمكن أن يكون هدف رغبة معينة هو اللذة المتحصلة من الإشباع، لأن هذا الإشباع يفترض مُسبقًا هدفًا متميِّزًا. وإن كان مذهب اللذة السيكولوجية صحيحًا، فإن مُرَاد كل لذة معينة سيكون تجربة لذةٍ حسية (أو غياب ألـمٍ حـسي)، إذ أن هـذا هو الـشيء الوحيد المتسق مع مذهب اللذة السيكولوجية، ومُلاحظة بتلر أن هدف رغبة معينة لا يمكن أن يكون اللذة التي يحصل عليها المرء من إشباع الرغبة (أو غياب الألم الذي يشعره المرء عند إحباط إشباع الرغبة). ولكن تقييد أهداف الرغبات المعينة

(1) بتلر، خمسة عشر محاضرة أُلقيت في رولز تشابل، المحاضرة السادسة.

على هذا النحو يبدو اعتباطيًا، واعتقاد أن رغبة المرء -على سبيل المثال- في عافية أبنائه هي -في صميمها- رغبة في تجارب لذة حسية ناتجة عن رؤية أبنائه يزدهرون، هو أمر يبدو مستبعدًا.

نقدُ بتلر -في توضيحه لعدم معقولية مذهب اللذة السيكولوجية، فور تفريق الرغبة في السعادة عن الرغبات الأخرى- يُناظر نقدنا السابق لمذهب الأثرة السيكولوجية. ويُظهِر هذا النقد على نحو مُشابه -بتفريقه بين مصلحة الفرد في سعادته ومصالحه في الناس والأشياء الخارجة عن نفسه- أن مذهب الأثرة السيكولوجية غير معقول عندما يُفهَم على أنه متين بما يكفي لتعزيز افتراض أن الغاية النهائية لكل فعل إرادي هي سعادة الفرد الخاصة. وبهذا الفهم، فإن المذهب -كما رأينا- يفترض أنه لا مصلحة خارجية من مصالح الفرد -كاهتمامه بأهله وأصدقائه- توفِّر له باعثًا له قوة مستقلة عن باعث تعزيز سعادته الشخصية، وإنكار أن أيًا من هذه المصالح يوفِّر باعثًا كهذا يشبه إنكار أن أيًا من رغبات الفرد المعينة لها مُراد يتعدى تجربة اللذة أو غياب الألم. والإنكار في الحالتين غير معقول.

يوحي هذا التناظر بين النقدين، أيضًا، أن العلاقة بين رغبات المرء المعينة ورغبته العامة في سعادته الخاصة -حبه لذاته- الذي يستلهم بتلر منه نقده، هو نموذج جيد لفهم العلاقة بين مصالح المرء الخارجية ومصلحته بسعادته الخاصة (أي: مصلحته الذاتيَّة). ولذا فإن إشباع مصالح المرء الخارجية يساهم إسهامًا مُهمًّا في سعادته، وعليه فإن مصلحته الذاتية هي جزئيًا مصلحة في إشباع هذه المصالح الخارجية. ولذلك، فالبواعث التي توفرها يمكن أن تُفهَم باعتبارها متمايزة عن باعث المصلحة الذاتية. ومحاولات المدافعين عن الأثرة السيكولوجية في إثبات العكس -أن الأولى تنتج دائمًا عن الأخرى- تبوء بالفشل. والنظرية الأكثر معقولية للباعث البشري أن الفرد ينمي اهتمامات بأناس وأشياء غير نفسه، بينما يصير -في ترعرعه- منخرطًا على نحو متزايد بالأناس والأشياء التي حوله. وفي نقطة ما، ربما مبكرًا في نموه، يتفكَّر في هذه الاهتمامات وأهمية إشباعها، ومن ثم يُنمِّي اهتمامًا بسعادته الخاصة. وفي الوقت نفسه، بما أن تطوُّر اهتماماته الخارجية تسبق تطور اهتمامه بذاته يعني أن البواعث التي توفرها [الاهتمامات الخارجية] لها قوة بمستقل عن الباعث الذي يوفره [الاهتمام بالذات]، فلا يوجد سبب للاعتقاد بأنها [الاهتمامات الخارجية] تفقد قوتها المستقلة بتطور الاهتمام بالذات وإدماج الاهتمامات الخارجية فيها

[الاهتمام بالذات]، التي تُمد هذه البواعث. وهكذا عدم معقولية مذهب الأثرة السيكولوجية -كما هو حال مذهب اللذة السيكولوجية- يمكن تعقبه إلى الرؤية، المشكوك فيها، للعلاقة بين الرغبة في السعادة والرغبات والمصالح التي إشباعها ضروري في السعادة.

والدرس في هذه الانتقادات هو أن لا حجة في صالح مذهب الأثرة يمكن أن تنجح، ما دامت مقدماتها تُنكِر تنوُّع الباعث البشري. والنظريات الأكثر إقناعًا في السيكولوجية البشرية تؤكِّد هذا التنوُّع، ومن ثمّ تُؤكِّد إمكانية وجود أكثر من غاية للفعل الطوعي. وبما أن كلًّا من هذه الغايات يمكن أن يعد مُرشحًا للخير الأسمى، فإن حجةً مباشرةً لمذهب الأثرة يجب أن تُقدِّم أسبابًا لعدِّ سعادة الفرد الغاية المرغوبة أو القمينة بالسعي؛ أي أنها لا يمكن -بالنظر إلى تنوُّع الباعث البشري- أن تمنع الغايات الأخرى من أن توضع موضع الاعتبار، على أساس أن الغاية القصوى لكل فعل طوعي -في النهاية- واحدة. وعلى الحجة، بدلًا من هذا، أن تُبرهن على مذهب الأثرة من جهة أن سعادة الفرد الخاصة -ولا غيرها- هي الغاية القصوى لأفعال الفرد. وبعبارة أخرى، يجب عليها أن تُبرهن على الصحة الدائمة لباعث العمل وفقًا لحب الذات، وعلى عدم صحة كبت حب الذات لصالح العمل وفقًا لباعثٍ آخر يتعارض معه. وشيوع حب الذات في الحياة الإنسانية، وصعوبة اعتبار إنسانٍ يُفضِّل مصلحة نفسه على مصلحة الآخرين على أنه إنسان غير عقلاني، يوضِّح لِمَ سعادة الفرد الخاصة هي المرشح الرئيس للخير الأسمى، وكذلك يوحي بمجرى حجة كهذه. وفي نفس الوقت، ليس جليًّا أن حجةً من هذا القبيل ستنجح في النهاية؛ إذ أن عبء إثبات أن سعادة الفرد الخاصة هي -على نحو فريد- غاية الفعل الصحيح، يبقى عقبة كبرى. بيد أن الأمر المهم أن الاتساق مع التنوُّع الجذري للبواعث البشرية، سيكون في هذا المقام تجاوزًا للحجة الرئيسة لمذهب الأثرة والحجة المستمدة من مذهب اللذة السيكولوجية.

7. برنامجُ هوبز

كلا الحجتين، الحجة الرئيسة لمذهب الأثرة والحجة المستمدة من مذهب اللذة السيكولوجية، تأخذ صيغة بيّنة للمبدأ الأساسي لمذهب الأثرة. وفشلهما يمكن أن يكون -طبعًا- مبعثًا للبحث عن حجة أفضل لهذه الصيغة. بيد أن المرء يمكن أن يتخلى عن فكرة إيجاد حجة من

هذا القبيل، ويبحث عن دفاع أقل مُباشرةً عن مذهب الأثرة. وعلى وجه التعيين، يمكن للمرء أن يبحث عن دفاعٍ عن برنامج النظرية في تأسيس المعايير الأولية للعدالة والنزاهة والطيبة والإحسان وما شابه على مبدئها الأساسي. والفكرة هنا أن نجاح هذا البرنامج سيكون بحد ذاته حجةً لقبول النظرية، بغضِّ النظر عن الصعوبات التي تكتنف إيجاد بيّنة لمبدئه الأساسي.

وبالفعل، إن تبيَّن أنه لا توجد نظرية أخلاقية مبدأها أو مبادئها الأساسية قابلة لبرهان من هذا القبيل، فإن نجاح هذا البرنامج يمكن أن يكون حجة قوية، وربما حاسمة، لصالح النظرية. والعديد من النُظُم الفكرية مبنية على مسلمات، وهي «الحقائق الأولية» التي لا برهان عليها لنظامٍ من النظم، التي منها تشتق النتائج الكبرى للنظام على شكل مقولات، ومقياس مهم لسلامة هذه النظم هو القضايا التي يمكن اشتقاقها في داخله على شكل مقولات. ولا ريب أن مذهب الأثرة يفتقد إلى الصرامة [المنطقية] التي يتوقعها المرء في هذه النُظُم، ولكن يجب ألّا يمنع هذا من أن يُحكم عليه بنفس مقياس السلامة. وهكذا، إن كان برنامج النظرية في تأسيس معايير أولية للصواب والخطأ ناجح، يمكن للمرء -استعانةً بهذا المقياس- أن يدافع دفاعًا مُقنعًا عنها.

تلقّى البرنامج أفضل تعبير عنه في كتاب هوبز «اللفياثان». ففي فصلين مهمين من هذا الكتاب يقدِّم هوبز اشتقاقات لأكثر من اثني عشر قاعدة في الفعل الصحيح، يسميها قوانين الطبيعة، وهذه الاشتقاقات مفيدة في تنفيذ ما أدعوه بـ«البرنامج الهوبزي»، وهو برنامجٌ لتأسيسِ ما يُعد -عادة- المعايير الأولية للصواب والخطأ على المبدأ الأساسي لمذهب الأثرة[1]. ومن المفيد أيضًا النظر في التأمُّلات المهمة، في شأن الظروف الطبيعية للحياة البشرية، التي يقدمها هوبز في الفصل الذي يسبق اشتقاقاته على الفور[2]؛ إذ رسم هوبز، في هذا الفصل السابق، صورةً قاتمةً عن كيف كانت الحياة البشرية ستكون لو لم يَتّبع الرجال والنساء قوانين في الطبيعة في سلوكهم تجاه بعضهم بعضًا: «منعزلةٌ وفقيرةٌ ومقيتةٌ ووحشيةٌ وقصيرة»، هذه هي الكلمات التي استخدمها تلخيصًا لوصفه[3]. وهذا الوصف -بحدِّ ذاته- يبدو قاسيًا بشدة، ولكن هوبز يدعِّمه بإثبات كيف أن هذه الظروف القاسية ستتحقق، بالنظر إلى بعض من الحقائق الطبيعية -أو ما يبدو أنه حقائق-

(١) هوبز، اللفياثان، الفصلين ١٤ و١٥.

(٢) المرجع نفسه، الفصل ١٣.

(٣) المرجع نفسه، الفصل ١٣، الفقرة ٩.

عن الكائنات البشرية وعن بيئتهم، وبالنظر إلى فرضيته عن السلوك غير المحكوم بمبادئ الفعل الصحيح. وكانت نقطته -بما أن الحقائق غير مُتغيّرة- فإن على البشر أن يحكموا سلوكهم بهذه المبادئ، ليتجنبوا الحياة القصيرة والبائسة التي ستقع ما لم يتقيدوا بها. وقد اعتقد أيضًا أن البشر بحاجة إلى حُكّام، وإلى دولة تفرض هذه المبادئ. ولكن لا داعي إلى الولوج في نظريته السياسية لفهم اشتقاقاته، ومن ثمَّ استخدامها بصفتها مُرشِدًا لتنفيذ البرنامج الهوبزي؛ ففهم نقطته، عن حاجة الجميع لاتِّباع المعايير التي يشتقها لتجنُّب حياة قصيرة وبائسة، سيكون كافيًا. وإذن يمكن فهم اشتقاقاته باعتبارها مرهونة بالحقائق الطبيعية التي ساقها لتدعيم هذه النقطة.

ثلاثة [حقائق طبيعية] مهمة. الأولى أن هناك غَلَبة لحب الذات والرغبة في ضروريات الحياة على جميع البواعث التي تخضع لها الكائنات البشرية، وعند هوبز أن هذه الحقيقة هي بذرة نظرية الباعث البشري التي يضعها أساسًا لفكره الأخلاقي والسياسي، ومن ثمَّ يمكن للمرء -في ضوء نقدنا لهذه النظرية- أن يتساءل عمَّ إذا كان [هوبز] قد وضع يده على الحقيقة في هذه الحالة. ولكن بغض النظر عن كيف تصوَّر هوبز غَلَبة حب الذات على باقي البواعث البشرية، إلا أنه يمكن أن يُفهَم بمعزل عن النظرية، ومن ثمَّ يمكن أن ينظر إليه على أنه غير خاضع للمشاكل الخاصة التي للنظرية، ويُستبعد أن يثير التصوُّر جدلًا. إذ إنه ليس من دواعي الجدل -وهذه الحقيقة الأولى- أن حب الذات والرغبة في ضروريات الحياة يغلبان في البشر بواعث الإيثار التي يخضعون لها أيضًا، وأن غلبتها تتزايد بتزايد بُعد المستفيدين المحتملين من الإيثار الذي يثيره الباعث الأخير. والحقيقة الثانية هي النُدرَة في ضروريات الحياة، إذ يرى هوبز أن الأرض ليست موطنًا صالحًا لحياة البشر؛ إذ لا يمكن لهم أن يحصلوا على الأشياء التي يغذون بها أنفسهم وأن يحموا أنفسهم من العناصر ويصونوا صحتهم ويعتنوا بصغارهم... وهلمَّ جرًّا، من دون بذل أيِّ جهد أو من دون خشية الوقوع في القصور. وأخيرًا، الحقيقة الثالثة عن مساواةٍ معينة بين الكائنات البشرية. يقول هوبز: إن البشر جميعهم متساوون، من حيث إنهم جميعهم عرضة لهجومٍ قاتل وإصابة مُمِيتة. وهذا -على نحو بيِّن- معيارٌ ضعيفٌ للمساواة البشرية، ولكن اشتقاقات هوبز لا تتطلب معيارًا أمتن. ولأجل التيسير، دعونا نسمي هذه الحقائق: حقائقَ المساواة، والنُّدرَة، وغلبة حب الذات.

رهنَ هوبز اشتقاقاته على هذه الحقائق بإظهار أنها تُحدّد الظروف التي سيكون فيها البشر أفضل حالًا على نحو جماعي، إن هم اتبعوا -في سلوكهم تجاه بعضهم بعضًا- معايير من النوع الذي اشتقها من لو لم يتبعوا معايير من هذا القبيل. حجته تبتدئ بحقيقة النُّدرة: إذ -بسبب الندرة- سيكون البشر أحسن حالًا جماعيًا إن هم كانوا على وفاق مع بعضهم بعضًا وعملوا معًا، من لو انعزلوا عن بعضهم بعضًا وحاولوا العيش عيش الكفاف بمفردهم. وهذا التعاون سيكون مفيدًا للطرفين، لأنه سيقلّل من الخلاف والنزاع الذي ينشأ -ولا بُد- من التنافس على السلع النادرة، ولأنه -عبر المشاريع التعاونية- يزيد الإمداد الإجمالي من السلع التي يحتاجها البشر ليعيشوا حياة مُحتَملة. ولسوء الحظ، وبسبب غَلَبة حب الذات، لا يمكن أن يتوقع المرء أن يعيش الناس مع بعضهم بعضًا بانسجام أو أن يعملوا معًا اعتمادًا على طيبة قلبهم فقط. ولو كانوا مجبولين على الطيبة والجود أكثر من حب الذات والرغبة في ضروريات الحياة، لتمكّنوا إذن من التعايش والعمل مع بعضهم بعضًا من دون التفكير بما إذا كان هذا السلوك من مصلحتهم الذاتية. ولكن بما أن العكس هو الصحيح، فلا يمكنهم ذلك. لذا لأجل قطف ثمار التعاون، عليهم الاعتراف بمعايير السلوك واتّباعها اتّباعًا عامًّا، مما يمكّنهم من الانسجام والعمل مع بعضهم بعضًا بما فيه مصلحتهم المشتركة. ثمّ أخيرًا، كلُّ إنسان، بسبب المساواة، واقعٌ على نحو مماثل في هذه الظروف. وهكذا لن يكون إنسان في حالٍ أفضل إذا لم يتآلف البشر أو يعملوا معًا. والسبب يجب أن يكون جليًا: إذا زادت العداوة بين الناس -الصراع المتزايد الذي سيخلقه ولا بُد التنافس على السلع النادرة- فستزيد على الجميع مخاطر الوقوع ضحيةً لهجوم قاتل. لهذا فإن الجميع سيكونون أحسن حالًا إن هم اعترفوا بمعايير السلوك وعملوا بها عمومًا، بما يمكّنهم من الانسجام والعمل مع بعضهم بعضًا، مما لو تجاهلوها.

ومع أن هذه الاعتبارات تُظهِر أن العيش في هذه الظروف، حيث يعترف الناس بهذه المعايير ويعملون بها، هو من صالح الجميع، إلا أنه يبقى محل شك ما إذا كان الشخص الذي يعيش ظروفًا من هذا القبيل يُعزِّز سعادته أحسن تعزيز بالالتزام بهذه المعايير. والسؤال يبقى مطروحًا، لأنّ من الممكن لشخص يعيش في هذه الظروف أن ينتفع من منافع اتباع الناس لهذه المعايير اتباعًا عامًا يتيح لهم التآلف والعمل معًا، دون أن يتبع هذه المعايير شخصيًا. أي أنّ من الممكن أن ينتفع الإنسان من دون تقديم شيء في المقابل؛ إذ يمكن لشخص أن يتحاشى المعايير من دون التأثير

في استمرارية الآخرين في اتِّباعها. وإذا استمروا بالالتزام بها، فمنافع هذا الالتزام ستشمل الجميع، وتتضمن هذا الشخص. وهذا الاحتمال يُهدد بوضوح البرنامج الهوبزي: إذ إن كان المرء الذي يعيش في هذه الظروف يعزز سعادته أحسن تعزيز بالاتِّباع الانتقائي، لا الصارم، لهذه المعايير، فهو يُخطئ -بحسب مذهب الأثرة- في اتباعه لها بعض الأحيان. وبعبارة أخرى، فإنَّ المعايير ستفتقد السلطة المُدعَّمة بالعقل التي لها على الفكر العملي، بما أن اتِّباعها في هذه الحالات متعارض مع متطلبات العقل؛ أي مع تعزيز الخير الأسمى. لذا فالنظرية ستُقصِّر في صون معايير الأخلاق. ومن ثمَّ لأجل تأسيسها على المبدأ الأساسي للنظرية، يجب على المرء أن يُظهِر أيضًا أن لا أحد، يعيش في ظروف يلتزم بها الناس -في الغالب- التزامًا صارمًا بهذه المعايير، يمكنه أن يُعزز سعادته الخاصة أحسن تعزيز باتباع هذه المعايير اتباعًا انتقائيًا وليس اتباعًا صارمًا. وإيجاد حجة تُثبِت هذا يعدُّ تحديًا حاسمًا -إن صح القول- للبرنامج الهوبزي. وهو التحدي الذي يُمثِّله ذلك المنتفع الذي لا يقدِّم شيئًا في المقابل.

هذا التحدي لم يغفل عنه هوبز، فقد تعامل معه في اشتقاقه للقانون الطبيعي للعدالة، الذي فسره على أنه ينص على أن المرء يجب أن يفي بوعده. ولأسباب تتعلق بنظريته السياسية، عدَّ الوفاء بالوعد الفعل الرئيس في التعاون الذي يقلل به الناس من الصراع بين بعضهم بعضًا الذي يخلقه حتمًا التنافس على السلع النادرة. ولذا في جوابه على التحدي، فكَّرَ فيما إذا كان يمكن للشخص -في الظروف التي يتقيَّد فيها الآخرين بوعودهم تجاه الشخص- أن يحتفظ بوعده انتقائيًا، لا على نحو صارم، في تعاملاته معهم ويكون في هذا سعادته. وإجابته يمكن تكييفها للإجابة على التحدي الأوسع للمشروع الهوبزي بجملته، وليس لاشتقاقه لقانون العدالة فقط. وهكذا، في البرنامج الهوبزي، كلُّ عملٍ يتبع المعايير العامة ويُمكِّن من تآلف الناس وعملهم معًا يعدُّ عملًا تعاونيًا، كيفما كان المعيار المُتَّبع. وبناءً على ذلك، فلنُعرِّف **التعاون** بصفته أتباعًا لهذه المعايير في السلوك. والسؤال الذي يجب أن يُطرح، إذن، هو ما إذا كان بمقدور الفرد -في الظروف التي يتعاون الآخرين معه دائمًا- أن يُعزِّز سعادته بالتعاون الانتقائي، لا الصارم، معهم.

إجابة هوبز تتوسل بالمخاطر والتكاليف التي تأتي من الاستبعاد من ترتيبات التعاون التي يتيحها الالتزام العام بالمعايير، إذ يؤكِّد هوبز أن تكاليف هذا الاستبعاد ضخمة. وهذه التكاليف لا تقتصر على الاستبعاد من تقاسم فائض

السلع الناتج من عمل الناس معًا فحسب، بل أيضًا تجعل المرء مرمى لعداوتهم وهدفًا مشروعًا لانتهاكاتهم الضارية. وبإيجاز، الاستبعاد من هذه الترتيبات يعني أن تكون منبوذًا، وحياة المنبوذ تعيسة بالفعل، ولا توجد فوائد تُعادل هذه الخسارة. إذن فمن الأهمية بمكان أن يتحاشى المرء جلبها على نفسه، ولتحاشيها يجب على المرء أن يحافظ على ثقة الآخرين به. والثقة هي ما يُوطِّد العلاقات بين الناس، وعليها تعتمد ترتيبات التعاون التي حقق منفعتهم المتبادلة. وإذا خسر أحد ثقة الآخرين، فستنقطع علاقته بهم وسينهار تعاونهم معهم. وبما أن الناس يثقون ببعضهم عن طريق إبداء نزعات الشخصية في تعاملاتهم مع بعضهم بعضًا، فإن المرء لا يُتوقَّع منه أن يصون ثقة الأخرين به ما لم يُنمِّ في نفسه هذه النزعات. ولنسمِّ هذه النزعات بنزعات التعاون، وهي تشتمل على العدالة والنزاهة والطيبة والتواضع والإنصاف والاستعداد للتوافق، من جملة أمور؛ وتنمية هذه النزعات في النفس تستلزم من المرء أن يتعاون بصرامة مع الآخرين، وأن يُحجِم عن غشهم والتعدي عليهم حين تُتاح له فرصة الانتفاع من هذه الأفعال. وبعبارة أخرى، التعاون الانتقائي يتعارض مع تنمية النزعات التي تُحفِّز ثقة الناس في المعاملات وتقويها. ولهذا، فالتعاون الانتقائي مع الآخرين، من دون فقدان ثقتهم، سيكون ممكنًا فقط إن استطاع المرء أن يخدعهم في طبيعة شخصيته؛ ويؤكِّد هوبز أن أحدًا لا يمكنه أن يعوِّل على تحقيق هذا.

من المهم التنويه أن هوبز لم ينكر أن المرء يُمكن أن يربح أحيانًا من غش الآخرين أكثر من التعاون معهم، ولم ينكر أن شخصًا يمكن أن ينال سعادة أكبر بالتعاون الانتقائي بدلًا من التعاون الصارم مع الآخرين. ورأيه كان -بالأحرى- أن المرء إذا نال سعادة أكبر من التعاون الانتقائي، فمرجع هذا سيكون للحظ لا غير. ويجادل أن غِشَّ الآخرين مرهون بعدم معرفتهم أن الشخص ليس جديرًا بالثقة، أي أنه يفتقر إلى نزعات التعاون؛ ولا يمكن للمرء أن يُعوِّل على استمرار جهلهم بهذه النواقص في شخصيته، إذ أنَّ هذا الجهل قائم على العديد من العوامل التي تقع خارج سيطرة المرء. لذا فالتعاون الانتقائي، والاستعداد لغش الناس عندما تظهر فرصة للانتفاع من هذا الغش، هو نهج خطير في التعامل معهم. وبالنظر إلى المخاطر التي تواجه الفرد -فقدان ثقة الآخرين وما يتبعه من استبعاد من الترتيبات التعاونية ومن جعل المرء منبوذًا- فإن السعادة التي يمكن أن ينالها من الغش لا تستحق هذه المُخاطرة. ومن ثمَّ -يستنتج هوبز- أن التعاون الصارم مع الآخرين هو أحكم مسلك يمكن أن يتخذه المرء، في

الظروف التي يتّبع فيها الآخرين -في الغالب- نفس المسلك. وهذه النتيجة، إذن، تُكمِل الدفاع عن البرنامج الهوبزي.

8. مُشكلات في اشتقاقات البرنامج الهوبزي

إجابة هوبز هي حجة قوية إلى أن يُنمّي المرء في نفسه نزعات التعاون. وفي الوقت نفسه، قد يتساءل المرء عن مدى نجاح هوبز في إظهار أن غِشَّ أحدٍ ليس التصرف الصحيح على الإطلاق في الظروف التي يتعاون فيه الناس -في الغالب- مع بعضهم بعضًا. من الجلي أنه إن كان جواب هوبز هو أن الغش ليس بالشيء الصحيح فعله على الإطلاق في هذه الظروف لأن ينطوي دائمًا على مخاطرة الانكشاف، وهي أكبر بكثير من أن تستحق أيًا من المنافع التي يحصل عليها المرء من الغش، فالإجابة غير سليمة. ومقدمتها عن خطورة الغش غير واقعية. صحيح أن المرء نادرًا ما يجد نفسه في ظروف يمكنه الغش فيها وخطر الانكشاف ضئيلًا، ولكن التأكيد على أن الناس لا يجدون أنفسهم أبدًا في هذه الظروف مبالغة كبيرة. فأحيانًا يجد المرء حقيبة تحتوي رزمة ضخمة من النقود وليس من أحد حوله. بيد أنه يمكن أن تؤخذ إجابته مأخذًا آخرًا، إذ يمكن أن تكون المقدمة المنطقية القائلة: إن الذي ينمي في نفسه نزعات التعاون لا يمكن أن يفكر بالغش بوصفه سبيلًا أكثر ربحًا من التعاون، مهما كانت مخاطر الانكشاف ضئيلة. فإذن إجابة هوبز، إن فُهِمَت قائمةً على هذه المقدمة، هي أن الغش ليس عملًا صائبًا في جميع الأحوال لأنه يتضارب مع امتلاك الفرد لنزعات التعاون. فإما الفرد يمتلك هذه النزعات ومن ثمّ الغش ليس خيارًا، وإما الفرد لا يمتلكها ومن ثمّ مخاطرة أن يصير منبوذًا إن أخفق في تنميتها في نفسه ستكون أكبر من أيّ منفعة تأتيه من الغش. وهذه النسخة الأرق من إجابة هوبز ليست خاطئة على نحو جلي.

ومع ذلك فهذه الإجابة عُرضَة للانتقاد، فالنزعة الشخصية هي ميل قوي إلى اختيار تصرُّفات معينة لا غير، وهو ليس قوةً تُنتِج دائمًا نفس التصرُّف في الظروف التي يُتوقَّع فيها هذا النوع من التصرُّف لمن له هذه النزعة. ومن ثمّ فالشخص الذي قد يغش في مناسبات نادرة، ليس بالضرورة يفتقد أيّ نزعةٍ من نزعات التعاون. ولنفترض إذن شخصًا نمّى في نفسه هذه النزعات وجد نفسه -على نحو غير متوقع- في ظروف حيث الغش سيضيف إلى ثروته بشكل كبير وحيث خطر الانكشاف ضئيل. إن كان بمقدور الشخص أن يغش

وفي نفس الوقت أن يمتلك نزعات التعاون، فالغش -على نحو جلي- سبيل لتعزيز سعادته. وبالحفاظ على هذه النزعات، لن يكون عرضةً لخطر الإخفاق في إظهارها في التعاملات التالية مع الآخرين، مما لو أنه تعاون حينذاك.

سيعترض مُدافعٌ عن هذه النسخة من إجابة هوبز ولا شك. إذ سيشير إلى أن الصراحة ليست نزعةً في شخصية الفرد إذا هو اختار أن يغش في هذه الظروف، وأن الصراحة مثالٌ على نوع النزعة التي عندما تتجلى في تعاملات الفرد مع الآخرين فهي تستدعي ثقتهم وتقويها. ولكن هذا الاعتراض يفترض ببساطة ما الذي سيقوله مدافعٌ عن إجابة هوبز بالضرورة، فإذا كان السؤال هو ما إذا كان الغش لا يتوافق دائمًا مع النزعات التي يُظهرها التعاون، فلا يمكننا أن نفترض أن النّزعات التي تُعد نزعات تعاون هي فضائل كالأمانة والعدالة وحسب. وفي إجابة هوبز، من الأكيد أن المرء يفعل الصحيح بتنمية هذه الفضائل في نفسه؛ وظهورها، في تعاملات المرء مع الآخرين، من الأكيد أنها ستؤدّي لتحصيل ثقتهم والمحافظة عليها، وسعادة المرء تعتمد على هذا. ولكن المرء سيفعل ما هو أحسن إن هو نمى في نفسه نزعات لا تتصف بالتصلّب الذي يجعله يحجم عن استغلال الظروف التي يكون فيها الغش مصدرًا لمنافع كبرى وتكون مخاطر الانكشاف لا تُذكر، ولكن يكون -في الوقت نفسه- حسّاسًا بما يكفي للحاجة إلى الحفاظ على ثقة الآخرين بما يجعل نزعاته نزعات متعاون. ونظرًا إلى أن المرء يمكن أن ينمي نزعات من هذا القبيل في نفسه، فليس الغش مما يناقض التعاون دائمًا.

ولكن هل من الممكن لشخص أن ينمي هذه النزعات في نفسه؟ وهل يمكن لشخص أن يكون مرنًا في اتّباع معايير السلوك التي يعدها مهمة في تحقيق السعادة؟ لننظر -على سبيل القياس- إلى نزعات الانضباط الذاتي. فالشخص المنضبط ذاتيًا يمكنه اتباع نظام: حمية أو ميزانية أو جدول وهكذا، ولكنه في الوقت نفسه ليس متصلّبًا في اتباع -لنقل- حمية، في حال توفرت له فرصة العمر في تناول عشاء أسطوري أعده طاهٍ عالمي، لن يفوت الفرصة للمحافظة على حميته. ويمكن للمرء أن يتصف بالانضباط الذاتي وأن يكون مرنًا بما يكفي لوضع استثناءات في هذه المناسبات النادرة، حيث منافع كبيرة ستفوت إن حافظ المرء على الأنظمة التي يتبعها. وبالمثل، إذن، يمكن للمرء أن يحوز نزعات التعاون ويتصف بمرونة كافية ليغش في الفرص النادرة التي يكون فيها للغش منافع كبرى ومخاطر انكشاف لا تُذكر.

ولكن ربما نزعات التعاون تختلف عن نزعات الانضباط الذاتي. وربما

لا أحد، عرف أهمية التعاون، يمكنه في نفس الوقت أن يكون مستعدًا للغش في مناسبات نادرة. وهذه الإمكانية ستكون معقولة لو أن أهمية التعاون تختلف عن أهمية حميةٍ أو ميزانيةٍ، لو كان التعاون مهمًا -على سبيل المثال- لأسباب لا تتعلق بتلك التي تُساهم في سعادة الفرد. ولكن من الواضح أن هذه الاحتمالية ليست احتمالية يمكن أن يلتمسها مدافعٌ عن الإجابة الهوبزية. ففي إجابة هوبز، التعاون مع الآخرين مهم لأنه من دونه ستكون حياة البشر تعيسة وقصيرة. لذا فإن قياس نزعات التعاون على نزعات الانضباط الذاتي مُلائم. وهذه النزعات هي التي سينمّيها أي فرد، عارف بأهمية التعاون، في نفسه.

إذن النسخة الأرقى من إجابة هوبز لا تبدو أكثر سلامةً من النسخة الأبسط. وهي تعتمد على افتراض أن نماذج نزعات الشخصية التي تتجلى في تعاملات المرء مع الآخرين، والتي تثير ثقتهم، هي الفضائل التقليدية كالعدالة والأمانة، وهذا الافتراض يبدو أن ليس له ما يُبرِّره؛ إذ يبدو أن ليس لدينا داعٍ لاعتقاد أن المرء يعزز سعادته بتنمية هذه الفضائل التقليدية أكثر مما لدينا لنعتقد أنه يعزز سعادته على أفضل وجه بالاتباع الصارم لمعايير الالتزام العام الذي يتيح للناس التآلف والعمل معًا. والبرنامج الهوبزي، في تأصيل هذه المعايير في المبدأ الرئيس لمذهب الأثرة، يُشابه برنامجًا يُثبِت أن المبدأ الرئيس يشجِّع تنمية الفضائل التقليدية، كالعدالة والأمانة، في النفس. إذن لا يحقق المرء تقدمًا بمحاولة تقوية الأول بالتماس الأخير. ولهذا فالبرنامج الهوبزي، بغياب إجابة أحسن من إجابة هوبز على تحدي المنتفع الذي لا يقدم شيئًا في المقابل، يفشل في إثبات صحة هذه المعايير بصفتها معايير للأخلاق.

9. مُشكلات في نطاق البرنامج الهوبزي

نقد آخر للبرنامج يتعلق بنطاقه: فقد قصر هوبز اشتقاقاته للقانون الطبيعي على معايير للسلوك، يتيح الالتزام العام بها للناس أن يتآلفوا وأن يعملوا معًا. وفي نفس الوقت، أقرّ بمعايير أخرى اعتقد بإمكانية اشتقاقها من الحقائق الطبيعية عن الوجود الإنساني، وعما يحتاجه الإنسان ليحيا حياةً مقبولة. وهذه المعايير الأخرى تتعلق بالسلامة والصحة الشخصيتين. من الأمثلة عليها، معايير الاعتدال في شرب الأشربة المُسكرة وتناول الأغذية الدسمة. ولكن هناك أيضًا معايير سلوك متبعة، بعضها -كآداب السلوك-

محلي وعرفي، وأخرى -كالرأفة بالحيوان- ليست كذلك. ويمكن لنظرية أخلاقية أن تتجاهل الأولى، على اعتبار أنها محلية وعرفية ولا تُمثّل معايير لها سلطتها في الفكر العملي ويمكن تدعيمها بالعقل لا بالعُرف؛ ولكن لا يمكنها تجاهُل الثانية: فلو استُبعِدت من الأخلاق، بلا تفسير أو إثبات أنها -رغم المظاهر- محلية وعُرفية، فستكون الأخلاق عرضة للانتقاد بوصفها مُقيّدةً للغاية. ومذهب الأثرة عُرضَة لهذا الانتقاد: فلأنه لا يعترف بمعايير للأخلاق سوى تلك التي تعزز سعادة الفرد، فهو يستبعد من الأخلاق تلك المعايير التي يمكن أن تكون مرشحًا جيدًا لأن تكون معايير لها سلطة في الفكر العملي ومدعومة بالعقل لا بالعرف.

مثال واحد سيكفي: انظر في القاعدة التي تحظر القسوة على الحيوان. هذه القاعدة -بخلاف التي تحظر القسوة على الإنسان- ليست معيارًا يأمل المرء بتقعيده على المبدأ الرئيس لمذهب الأثرة، باستخدام حجة البرنامج الهوبزي؛ إذ أنَّ هذه الحجة تنطبق على القاعدة التي تُحرّم القسوة على البشر، بما أن الإنسان الذي يقسو على البشر الآخرين ليس موضع ثقة، ولكنَّ شخصًا يقسو على الحيوانات لا يكون موضع عدم ثقة. ويمكن للمرء أن يتكهن بالأسباب: أحدها هو أنه ليس من المرجح أن نتعاطف وجدانيًا مع الحيوانات على خلاف التعاطف مع البشر؛ إذ ليس من المرجح أن نكون ضحيةً لقسوة إنسانٍ ما، عندما تكون هذه القسوة واقعة على حيوان مما لو كانت واقعة على إنسان آخر. وأيًا كان السبب، الحقيقة واضحة: صيادو الثعالب غير المبالين بألم طريدتهم وعذابها، وباحثو التجميل الذين يُخضِعون حيوانات المختبرات لآلامٍ جسديةٍ لا تُتصوَّر لاختبار منتجاتهم الجديدة، ومربو ديكة القتال الذين يقيمون قتالات بين الديكة لمتعة مشاهدة طائرَين مزودين بمهامز معدنية يُدميان بعضهما حتى يسقط أحدهما قتيلًا؛ لا يخسرون ثقة الآخرين بسبب هذه النشاطات. وإذن مذهب الأثرة، في البرنامج الهوبزي، لا يمكن أن يخطر له وضع قاعدةٍ تُحرّم القسوة على الحيوان بصفتها معيارًا أخلاقيًا، ولا يبدو أيضًا أن ثمة أساس قويم يمكن للنظرية أن تُقيم عليه هذا؛ إذ يبدو أن القسوة على الحيوان ليست مناقضة، بالضرورة، لتحقيق السعادة. ومذهب الأثرة، لهذا السبب، يبدو مقيدًا جدًا في المعايير التي يمكن الاعتراف بها جزءًا من الأخلاق.

10. تحدي ثراسيماخوس مرة أخرى

علاوة على المشكلات المعينة التي تكتنف البرنامج الهوبزي، يبقى هناك التحدي الموجه لمشروع الأخلاق، بحد ذاته، ذلك الذي تُمثّله شكوكية ثراسيماخوس الأخلاقية؛ إذ أنها تتحدى مشروع النظرية الأخلاقية بإنكارها وجود المعايير التي تتخذها النظرية الأخلاقية موضوعًا لها: المعايير الأخلاقية. أيْ أنها تُنكر وجود معايير كُليّة للسلوك، لها سلطان في الفكر العملي، ومشتقة من العقل لا العرف. وهذا التحدي -كما أسلفنا- قوي في حالة مذهب الأثرة؛ إذ أن ثراسيماخوس، أيضًا، يعتقد أن سعادة الفرد أو عافيته هي أسمى خير يمكن أن يُحقّق. ولكن لأنه يعتقد أيضًا أن بعض الناس أرفع من بعض، يرفض فكرة وجود مجموعة من المعايير الكلية للسلوك لها سلطة يُقرُّ به كل إنسان يُحكِّم عقله. ولذلك فتحديه يختلف تمامًا عن التحدي الذي يمثله المنتفع بالمجان على مذهب الأثرة: فالجميع يمكن أن يكون ناجحًا في الانتفاع بالمجان، وأيُّ أحدٍ يمكنه تحاشي المعايير، التي يتبعها الأخرين، ومن ثمَّ ينال منافع سلوكهم المتعاون بينما يتجنّب تكاليف التعاون. ولكن ليس أي أحد -في رأي ثراسيماخوس- يمكن أن ينتهك بنجاح معايير العدالة على النحو المتعجرف الذي يُثني عليه. وإنما هذا السلوك -في رأيه- محكُور على قلةٍ يمنحهم تفوقهم بالقوة ممارسة هذه المظالم بلا رادع. وعلاوة على هذا، مسألة مخاطرة الانكشاف ليست مشكلة عنده: إذ بمقدورهم أن يرتكبوا الظلم جهرًا، لأن قوتهم القاهرة -لا التخفّي- هي سر نجاحهم. ومن ثمَّ فالتصدّي للتحدي، الذي تمثله شكوكيته، لا يتطلب جعل مخاطرة الانكشاف حقيقية، بل تتطلب حجةً ضد استثنائية ثراسيماخوس حيال أولئك الذين يعدُّهم بشرًا متفوقين.

والحجة، التي تتصدى لهذا التحدي، تصبح جليةً ما إنْ نضع استثنائية ثراسيماخوس في سياق البرنامج الهوبزي. إذ أنَّ رؤية ثراسيماخوس هي أن بعض الناس تبلغ بهم القوة والجبروت حدًّا يمكّنهم من تحقيق السعادة، حتى لو لم يثق بهم أحد. وبعبارة أخرى، هم ليسوا بحاجة إلى إظهار نزعات تعاونية في تعاملاتهم مع الآخرين لجعلهم يتعاونون معهم؛ إذ لا بد أن ثراسيماخوس افترض أن الخوف من القوة يكفي للحصول على التعاون، ولا بد أنه افترض أنه بسبب قوة الطاغية فليس يخاف من الآخرين ومن ثمَّ فتعاونهم غير ضروري. ومن الواضح أن هذين الافتراضين يعادلان إنكارًا لحقيقة المساواة التي تشترطها الاشتقاقات الهوبزية، ولذا فالحجة

التي تردُّ على تحدي ثراسيماخوس تتألف من إثبات أن هذين الافتراضين يتناقضان مع هذه الحقيقة: وقصارى القول، لا أحد بالقوة التي تجعله منيعًا على هجومٍ قاتلٍ أو إصابةٍ مُميتة. ولأن البشر جميعهم متساوون في هذا الاعتبار، فحتى الطغاة الأقوياء لديهم ما يخافونه من الآخرين. وإذا مارسوا المظالم، على المستوى الذي يتخيّله ثراسيماخوس، فهم يتصرفون -مهما كانت سطوتهم- على نحوٍ يزيد من خطر تعرضهم لهجوم قاتل، ولا تستحق منافع المظالم التي يرتكبونها زيادة في هذه المخاطرة. ولذا هؤلاء الطغاة لديهم، أيضًا، مسوغ لتنمية نزعات التعاون في أنفسهم.

يمكن لمُعجبٍ بموقف ثراسيماخوس أن يجادل في هذا طبعًا، ولكن لتفنيده يجب أن يفعل أكثر من مجرد ضرب أمثلة على طغاة سعداء اغتنوا على حساب مواطنيهم وعاشوا حياة طويلة وماتوا ميتة طبيعية. وهذا لأن هذه النقطة تنطبق على تلك التي طرحها هوبز في إجابته على المنتفع بالمجان: فلأن النجاح يرجع إلى الحظ، لا يمكن للمرء أن يطرح أمثلة على طغاة ناجحين لتفنيد الحجة. ولذلك، على المعجب بثراسيماخوس من أجل التفنيد أن يُثبت أيضًا أن نجاتهم من موت مبكر وعنيف كان بسبب احتياطاتٍ للسلامة أخذوا بها، وأنه بفضل هذه الاحتياطات كانوا آمنين رغمًا عن سلوكهم البغيض. وبعيدٌ كل البعد أن يكون بوسعهم إثبات هذا. والاستشهاد بقوة الطغاة بعتادهم وجنودهم أو بالثروة التي يتوفّرون عليها لن يُثبِت هذا، فهذه القوة بمفردها لا توفر الضمانة الأكيدة. وهناك أيضًا حاجة الطغاة إلى ولاء مساعديهم وأتباعهم: فأيُّ طاغية يرتكب المظالم على نطاق واسع، لا يمكن التنبؤ بقدرته على الحفاظ على هذا الولاء في المدى الطويل. وهنا نقطة الضعف في تفنيد المُعجب: فحتى أقوى الطغاة لديهم ما يخشونه، وكلما كانوا أقل اهتمامًا بإبراز نزعات التعاون كانت حياتهم محكومة بالخوف أكثر. وبالنظر إلى حقيقة المساواة التي يشترط بها هوبز اشتقاقاته، فلدى المدافع عن مذهب الأثرة إجابة معقولة -وإن لم تكن قاطعة- على التحدي الذي تمثله شكوكية ثراسيماخوس.

عندما يعيد غلوكون صياغة موقف ثراسيماخوس، فهو يضع محل الطاغية، الذي يمارس الظلم بلا عقاب، راعٍ أصبح مجرمًا -غيغس- الذي تعود قدرته على ارتكاب الجرائم بحصانةٍ إلى قدرته على التخفي -بفضل خاتم سحري- متى شاء. وهذا التغيير له أهميته: إذ يقيم ثراسيماخوس شكوكيته الأخلاقية على تفريقٍ ديموغرافي بين القوي والضعيف، وبتغيير

المثال يختفي هذا التفريق. والبديل هو تفريق بين الناس الذين لديهم قوى سحرية والبقية، وهذا التفريق لا يمكن أن يكون أساسًا للشكوكية الأخلاقية. والمحصلة أن غلوكون -بتغيير الأمثلة- يضع تحديًا آخر محل التحدي الذي تمثله شكوكية ثراسيماخوس. وهو التحدي الذي يمثله المنتفع بالمجان، إذ أن غيغس هو ذروة الانتفاع بالمجان. بيد أنَّ أفلاطون لم يقصد أن يكون هذا حجة على مذهب الأثرة، وهو ليس لتبيان أن العمل الإجرامي -في تعريف الفعل الصائب الذي يقره مذهب الأثرة- هو الفعل الصائب إن كان لديك خاتم سحري يُمكّنك من التخفي متى شئت، وإنما قَصَد مُساءلة العلاقة التي يفترضها مذهب الأثرة بين الفعل الصائب والخير الأسمى؛ فعندما يُحدد الخير الأسمى بحياة مملوءة بلذة لا يعكّرها ألم، يُفهَم الفعل الصائب على أنه أداة لإنتاج اللذة والهرب من الألم. أما أفلاطون فرأى أن العلاقة التي للفعل الصائب بالخير الأسمى مختلفة؛ إذ هي من التباين بحيث أن المرء لا يمكن أن يتصور تحقيق الخير الأسمى من دون العيش وفقًا لمعايير الفعل الصائب. ولكن الأخذ بهذا الرأي يتطلب أن يؤدي المرء الفعل الصحيح بما لا ينفصم عن الخير الأسمى، وبناء عليه أن يرفض مذهب اللذة كنظرية في العافية البشرية. وقد فعل أفلاطون هذا في بناء نظرية يكون فيها تنمية الفضائل التقليدية وممارستها أمران جوهريان في تحقيق الخير الأسمى، وهذه النظرية التي سنتناولها فيما يلي.

3. اليودايمونيَّة

1. مذهب الأثرة مقابل مذهب اليودايمونيَّة

كانت اليودايمونيَّة (Eudaimonism)[1] هي النظرية السائدة في علم الأخلاق اليوناني القديم. واسمها مشتق من الكلمة اليونانية «يودايمونيا» (Eudaimonia)، التي تترجم غالبًا إلى «السعادة» ولكن أحيانًا تترجم إلى «الازدهار». وغالبية العلماء يفضلون الترجمة الأخيرة لأنهم يعتقدون أنها تلتقط الانهماك الذي كان لقدماء اليونان بفكرة الحياة الطيبة. وهذا التفضيل يوحي أن إحدى الطرق النافعة للتفريق بين مذهب الأثرة واليودايمونيَّة هي في ملاحظة الفرق -عند صياغة المبادئ الأساسية- بين العافية (Well-being) والسعادة (Happiness)، وهو الفرق الذي أشرنا إليه في الفصل السابق. وبناءً على هذا، فالمبدأ الرئيس لليودايمونيَّة أن الخير الأسمى لكل فرد هو عافيته. أما المبدأ الرئيس في مذهب الأثرة أن الخير الأسمى للفرد هو سعادته. ولا جدل أن هذه الطريقة في التفريق بين النظريتين ستكون عديمة الجدوى نظريًا، إن كانت مقومات سعادة الإنسان هي نفسها مقومات العافية التي يمكن أن يحققها الإنسان. وبوجه خاص، عندما يصير مذهب اللذة هو النظرية المفضلة للعافية، فإن هذه الطريقة بالتفريق بين اليودايمونيَّة ومذهب الأثرة تصبح عديمة الفائدة؛ إذ تفشل، في هذه الحالة، بالتقاط الفرق الحقيقي بينهما. فعندما يصير مذهب اللذة النظرية المفضلة للعافية، تصير مقومات سعادة الإنسان مطابقة تمامًا لمقومات العافية التي حققها الإنسان.

ولكن الأمور مختلفة عندما تكون الكماليَّة هي النظرية المفضلة للعافية: ففي هذه الحالة يمكن للمرء أن يلتقط فرقًا حقيقيًا بين اليودايمونيَّة ومذهب الأثرة، بالتفريق بينهما تبعًا للمبدأ الرئيس الذي يجعل عافية الفرد، أو سعادته، الخير الأسمى. إذ في المفهوم الكمالي للعافية، لا تتطابق مقومات مدى سعادة الفرد مع مقومات مدى العافية التي حققها؛ فالمقومات ليست نفسها، كما وضح مثالنا، في الفصل السابق، عن عازف

---

(1) تترجم بعض المراجع هذه الكلمة: نظرية أو مذهب السعادة (انظر: المعجم الفلسفي، الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة). لكني لا أرى أن هذه الترجمة تفي بالقصد، إذ تشتمل الكلمة على مدلولات تتجاوز فكرة السعادة فقط، لذا فضَّلت تعريبها كما هي (المترجم).

الكمان الطموح. ومن ثمَّ حين يعتنق المرء الكمالية نظريةً مفضلةً في العافية، يكون لهذه الطريقة في التفريق بين اليودايمونيّة ومذهب الأثرة قيمةٌ نظرية، وتبعًا لذلك يمكن معاملة الأخيرة بوصفها موضوعًا منفصلًا للدراسة. وعلم الأخلاق الأفلاطوني هو الصيغة الأصلية: فللإجابة على التحدي الذي طرحه غلوكون وأديمنتوس على سقراط، يجادل أفلاطون لصالح الكماليّة ويقدمها على مذهب اللذة في نظرية العافية؛ وهو بذلك يبين لنا -عمليًا- كيف يمكن تعريف اليودايمونيّة بوصفها نظريةً مباينةً أخلاقيًا لمذهب الأثرة.

ومع ذلك يحق للمرء أن يتساءل إن كان من المعقول وضع هذا التفريق: فقد تتساءل -على وجه الخصوص- إن كان معقولًا تعريف «الأثرة» تعريفًا ضيقًا، بحيث لا تنطبق إلا على نظرية تجعل سعادة الفرد -لا عافيته- الخير الأسمى لهذا الفرد. فمن المسلم به أن هناك فرقًا حقيقيًا بين اليودايمونيّة والأثـرة عند التفريق بينهما بهذه الطريقة، ولكن يمكنك أن تتساءل أيضًا فيما كان هذا الفرق طفيفًا بما لا يُبرر معاملة الأولى بوصفها نظرية منفصلة. لِمَ لا نعد نظريةً تجعل الخير الأسمى للفرد في عافيته نظرية في مذهب الأثرة؟ هذا سيكون -كما أسلفنا- لو أنَّ مذهب اللذة هو النظرية الصحيحة للعافية. فلماذا لا تكون الكماليّة مذهبًا في الأثرة، إن كانت هي النظرية الصحيحة للعافية؟

الإجابة تأتي من نقطة محورية من رفض أفلاطون لمذهب اللذة؛ فهو رفض مذهب اللذة، ويمَّم شطر الكماليّة، حينما خطرت في باله فكرة علاقة غير أداتية بين الفعل الصائب والخير الأسمى. وإنْ لم يكن بمقدور اليودايمونية الوفاء بهذه الفكرة، فلن نتعلم شيئًا من معاملة اليودايمونية بصفتها نظرية مختلفة عن مذهب الأثرة. وفعل هذا لا يحقق نتائج مهمة، سوى تلك التي تتعلق مباشرة بالفرق بين مذهب الكمالية ومذهب اللذة. وفي هذه الحالة، قد يكون من الأجدى أن نُعرِّف «الأثرة» على نحو أوسع لتشمل اليودايمونية، ومن ثمَّ نُفرِّق بين النسختين: اللذويّة والكماليّة. ولكن لأنَّ اليودايمونية يمكنها الوفاء بفكرة أفلاطون، فمن الممكن الإسهاب فيها على نحو يجعل الفعل الصحيح فعلًا خليقًا بأن يُعْمَل بحدِّ ذاته، ولكونه جزءًا من الخير الأسمى؛ ولهذا السبب، فمن المناسب التعامل معها على اعتبار أنه نظرية منفصلة عن مذهب الأثـرة، ومن ثمَّ تعريف «الأَثَرة» على نحو ضيق ليستبعدها.

وعلى وجه الخصوص، من المناسب فعل هذا لأن فكرتنا عن الأثرة هي أنها نظرية يتوافق مفهومها للخير الأسمى مع إمكانية أن يحققه الفرد كمنتفع بالمجان. وعليه، فإن نظريةً يكون فيه الفعل الصائب جزءًا من الخير الأسمى، لا تناسب مع هذه الفكرة. والسبب واضح: إذا كان الفعل الصائب جزءًا من الخير الأسمى، فلا أحد يمكنه أن يحقق الخير الأسمى بكونه منتفعًا بالمجان. وبتضمين فكرة أفلاطون، في التقرير الكمالي للعافية، يُنتج صيغةً من اليودايمونية تُقدّم إمكانات نظرية تتجاوز نطاق مذهب الأثرة؛ لأنها تتفادى التحدي الذي يمثّله المنتفع بالمجان على مذهب الأثرة. وليس من المُفاجئ إذن أن هذه الصيغة من اليودايمونية أضحت مقرونة بالنظرية العامة، بالنظر إلى أنها قابلة للتفريق عن مذهب الأثرة، خلافًا للصيغ الأخرى.

2. الصيغة الأفلاطونية لليودايمونية

لقد ضمّن أفلاطون فكرته في المشكلة التي طرحها غلوكون وأديمنتوس على سقراط عندما أعادا صياغة موقف ثراسيماخوس. كانت المشكلة في الإثبات -على نحوٍ لا يقبل الجدل- أن الشخص الذي يزاول العدالة يظفر، من التصرف بعدل، بفوائد ما كان ليظفر بها، وتتجاوز تلك التي يمكن أن ينالها بالتظاهر بالعدل دون الاتصاف به. والتصوُّر السائد -كما يشير غلوكون- لا يأمر بالعدل في التعامل مع الآخرين باعتباره نافعًا ومُفيدًا بحدِّ ذاته، بل يقول إن سبب قيام الشخص بالعدل هو الظفر بسمعة شخص عادل؛ إذ أن هذه السمعة تجلب ثقة الآخرين، وعليه توفر فرصًا يُستبعد منها الناس الذين لا يتصفون بالعدل. بيد إنه إن كانت منافع هذه السمعة هي السبب الوحيد الذي يجعل الشخص عادلًا، فيمكنه أن يظفر بها بالتظاهر بالعدل من دون الاتصاف به حقًا، شريطة أن يكون هذا المظهر مُقنعًا، وقد شرح غلوكون هذه النقطة بمثال خاتم غيغس. وعلاوة على هذا، لا يوضِّح المثال هذه النقطة المعينة فحسب بل يوضح أيضًا النقطة العامة، وهي أن التظاهر بالعدل يمكن أن يكون مربحًا بالقدر نفسه، ما دامت ممارسة العدل لا تجلب للفرد منفعةً لا يمكنه الظفر بها من طريق آخر. وبعبارة أخرى، إنَّ التظاهر بالعدالة يمكن أن يكون مربحًا بقدر ممارسة العدالة فعلًا، ما دامت ممارسة العدالة ليست سوى وسيلة لتحقيق منافع معينة.

إذن حلّ هذه الإشكالية، التي يطرحها غلوكون وأديمنتوس على سقراط، يتطلب إثبات أن ممارسة العدل من مقومات العيش الهانئ وليست مجرد وسيلة إليه؛ أي يتطلب إيضاح أن ممارسة العدالة مُكوِّن ضروري في تحقيق حالة عافية مستدامة. ويمكن القول إن أفلاطون وضع لنفسه مشكلةً يتطلب حلها نظريةً يكون فيها الاتصاف بالعدل مُضمَّنًا في جوهر عافية الفرد، ومن ثمّ يكون مُمتلكًا لنزعة التصرُّف بعدل. وهذه الحالة -في أيّ نظرية تحل هذه الإشكالية- لا يمكن أن تكون حالةً يكون فيها ممارسة هذه النزعة مجرد أداةٍ لإنتاج العافية. ولذا يضع أفلاطون شروطًا، لصيغة من اليودايمونية، تتفوق في إمكاناتها النظرية على إمكانات مذهب الأثرة.

وعمومًا، كل صيغة من اليودايمونية تؤكِّد على مثال السعي الحكيم إلى العافية. وإن أخذ أحدٌ مذهب اللذة بوصفه مذهبًا مفضَّلًا للعافية، فسيحصل على صيغة من اليودايمونية تؤكِّد على السعي الحكيم إلى نيل اللذة والتحرُّر من الألم. وهذه الصيغة، كما أسلفنا، لا تختلف عن مذهب الأثرة عندما يفترض المرء مذهب اللذة بوصفه مذهبًا مفضَّلًا للعافية. وبالمثل يؤكد مذهب الأثرة، في هذا الافتراض، مثلًا أعلى نفسه. وعلى النقيض، إن أخذ المرء بالكماليّة بوصفها نظريةً مفضلة للعافية، فسيحصل على صيغة من اليودايمونية تؤكد مثلًا أعلى يتجسّد في السعي الحكيم إلى الامتياز في خدمة غايات يجعل تحقيقُها الحياةَ قمينةً بالعيش. أو على التبسيط، بما أن الحكمة امتياز وتستلزم اتّباع غايات يجعل تحقيقها الحياة جديرة بالعيش، فإن المثل الأعلى لهذه الصيغة من اليودايمونية يؤكد على السعي الحكيم إلى الامتياز. وهذا، بوضوح، مثلٌ أعلى مختلف عن ذلك المتضمن في مذهب الأثرة. وبينما يمكن للمرء أن يسعى إلى السعادة والامتياز في الوقت نفسه، فإن تحقيق أحدهما يختلف عن تحقيق الآخر. ومثالنا، عن عازف الكمان الطموح غير المتيقن من القدر الذي يجب أن يطمح له، يوضِّح هذا.

علاوة على هذا، إن عدَّينا الصيغة الأفلاطونية لليودايمونية المثل الأفضل، من بين الصيغ التي تفترض الكمالية نظريةً مفضلةً للعافية، فإن المثل الأعلى الذي تؤكده الصياغة هو ذلك الداعي إلى السعي الحكيم إلى الامتياز الفكري والأخلاقي. ففي الصيغة الأفلاطونية، يتركب الامتياز من الحكمة في اختيار الغايات، وكذلك في الوسائل المؤدية إلى هذه الغايات، وفي نزعات من قبيل العدالة والأمانة والشجاعة، التي تحافظ على خيارات الفرد من الانحراف عن التصرف السليم. وهذا المثل الأعلى يختلف اختلافًا

جليًا عن المثل الذي يؤكده مذهب الأثرة؛ فلأن سعادة الإنسان يمكن أن تحقق أكثر إن لم يطمح دائمًا لفعل ما هو أعدل أو أشجع، فالأمر يحتاج إلى الحظ لتحقيق الاثنين معًا. وشخصٌ واعٍ بهذه الحقيقة، يطمح إلى الامتياز الفكري والأخلاقي، سيتخلى عن أيِّ مطمع في السعادة. ولهذا، فدراسة اليودايمونية -عندما تُركِّز على الصيغة الأفلاطونية من النظرية- تختلف اختلافًا شاسعًا عن دراسة مذهب الأثرة.

أما إنْ كانت الصيغة الأفلاطونية هي أصح صيغة، فهي مسألة أخرى، وإليها سنتجه الآن.

3. الاعتراضات الكمالية على مذهب اللذة

يعتمد الاختيار بين مُختلف صيغ اليودايمونية -في المقام الأول- على تفضيل مذهب اللذة أو مذهب الكمالية بوصفه المذهب الأصح في العافية. والسؤال يتلخص في: ما إذا الخير الأسمى يتمثل في اختبار أكبر قدر من اللذة وأقل قدر من الألم في الحياة، أو أنه يتمثَّل في تحقيق أعلى درجات الامتياز في الحياة. ويتلخص فيما إذا كان هناك سبب لتأكيد أن اللذة أو أن الامتياز هو الغاية القصوى لأفعال الفرد. وبعبارة أخرى، هل حياة مملوءة بأكبر قدر من اللذة وأقل قدر من الألم هي أفضل حياة يمكن أن يعيشها الإنسان، أم أن الحياة الأفضل هي التي يحقق فيها الإنسان الامتياز حتى أعلى درجة ممكنة في مساعٍ تجعل الحياة جديرة بالعيش؟ اللذة، ولا شك، أحد أهم الأمور -ما لم تكن أهمها- التي يعدها الفرد خيرًا أسمى؛ وكذلك مذهب اللذة هو أحد أقدم نظريات العافية، إن لم يكن أقدمها. وللنظرية مكانة بارزة -على سبيل المثال- في محاورة بروتاغوراس (Protagoras)، إحدى محاورات أفلاطون المبكرة، وكذلك دعا إليها العديد من أتباع سقراط في زمن أفلاطون[1]. أما الامتياز -على النقيض من هذا- فلا يطرح نفسه مُرشحًا واضحًا للخير الأسمى، خصوصًا أن العديد من الامتيازات التي تخطر في البال هي مواهب ومهارات، كالرشاقة والذكاء والكفاءة والقدرة الفنية، التي يظهر أنها تستحق أن يُشتَمَل عليها، لا لنفسها ولكن للفوائد التي تُستَجلب بامتلاكها. ومع ذلك فالكمالية تعود أيضًا إلى أفلاطون، فقد ظهرت من نقده لمذهب اللذة: فقد يكون مذهب

أريستبوس القورينائي (435) (Aristippus of Cyrene-356 قبل الميلاد).

اللذة أقدم نظريات العافية، ولكن معارضته أيضًا قديمة بقدمه، ومن هذه المعارضة -بفضل عبقرية أفلاطون- ظهر بديل قوي.

الاعتراض الرئيس على مذهب اللذة أن عدَّ اللذة والتحرر من الألم الخير الأسمى في حياة الإنسان، يعني جعل الحياة البشرية لا تختلف عن حياة الحيوانات القادرة على الشعور باللذة والألم. ويتناول جون ستيوارت ميل، في نقاشه لمذهب اللذة، هذا الاعتراض مباشرةً عندما كتب:

> هذه النظرية في الحياة تستثير كرهًا مُتأصِّلًا في عقول الكثير من الناس، وفيهم بعض أكثر العقول احترامًا: فافتراض أن الحياة (كما يعبرون عنه) ليس لها غاية أعلى -ولا يوجد هدف أنبل للرغبة والسعي- من اللذة هو أمر يعدونه وضيعًا ومُهينًا، ويعدون هذه العقيدة جديرة فقط بالخنازير، الذي شُبِّه بها أتباع إبيقور في العصور المتقدمة، وما أتباعها الحديثون فأحيانًا يتعرضون لمقارنات شبيهة على يد مهاجميهم الألمان والفرنسيون والإنجليز.

يجب التنويه بأن ميل كتب هذا بصفته مدافعًا عن مذهب اللذة لا ناقدًا له، وتقريره للاعتراض جاء مقدمةً للرد عليه. ولكن قبل أن نخوض في إجابته الفريدة، فلنستكشف هذا الاعتراض أكثر وعلى نحوٍ يشمل بديل أفلاطون.

تجاربُ اللذةِ تختلف في قوتها ومدتها. وعندما يفكر المرء بأمثلة، يجد أكثرها شيوعًا تلك المُتعلقة بإشباع شهوةٍ شديدةٍ والمشاعر التي تأتي في التخفيف من الضغط أو الألم البدني، وهي تلك المشاعر التي ينتجها كرسي مريح أو حمام دافئ. وهذه الملذات ليست محصورة على الحياة البشرية، فالقطط أيضًا لديها شهوات قوية وتستشعر لذة كبرى من إشباعها؛ فمع أنها لا تتمتع بحمام دافئ، إلا أنها تحب الاستلقاء في كرسي وثير. والأمر نفسه ينطبق على البقر والخنازير والغزلان وثعالب الماء والجرذان. ولذلك -يقول الاعتراض- إن كانت أفضل حياة يمكن أن يعيشها الإنسان هي حياة مملوءة بملذات مختلفة القوة والمدة، ومتحررة من كل ألم باستثناء الآلام البسيطة العابرة، فإن الخير الأسمى للإنسان لا يبدو أنه يختلف عن الخير الأسمى لقطة أو بقرة. وبجعل اللذة وغياب الألم العنصرين الوحيدين في العافية، يبدو أن مذهب اللذة يختزل العافية البشرية في العافية الحيوانية، ومن ثم ينكر وجود ما يميِّز العافية البشرية. وباستثناء إمكانية أن قدراتنا البشرية المميزة تمكننا من اختبار ملذات أقوى وأطول من الحيوانات، لا يقدم لنا مذهب اللذة سببًا لتفضيل أن تكون إنسانًا على

أن تكون بقرة. بيد أن الحياة البقرية، مهما كانت اللذة فيها ومهما قلّ فيها الألم، تفتقد أموزًا كثيرة تجعل الحياة البشرية جديرة بالعيش. من ثمّ، على عكس مذهب اللذة، يبدو أن هناك في العافية البشرية أموزًا تتجاوز اللذة والتحرر من الألم.

بالإضافة إلى ذلك، نفس الاستنتاج يبدو أنه يصدر عن اعتراض آخر. ولذلك -في الاعتبار اللذائذي للعافية البشرية- يمكن للفرد أن يعيش حياة جيدة، لا بصرفها في إشباع رغباته والاسترخاء في ظروف مطمئنة فحسب، بل يمكن له أن يُحسّنها بزيادة شهواته وإشباعها وإيجاد ظروفٍ أكثر راحةً ليسترخي فيها. وفي النهاية، يظهر أن أحسن حياة يمكن أن يعيشها الإنسان -وفقًا لمذهب اللذة- هي في الأفراط في تناول الأطعمة الدسمة وشرب كميات كبيرة من المشروبات التي تقضي على العطش والمُجامعة بكافة الطرق ومع أكبر قدر من الشركاء الذين تطلبهم شهواته الجنسية المتضخمة، وأن يقضي وقته بين الاستحمام والنوم والاستلقاء على أرائك ناعمة والاستماع لموسيقى مُهدّئة. ولكن هذه الحياة المنغمسة في الملذات لا تُمثّل صورة للعافية البشرية، إذ أن المسار الذي تقود إليه هو هبوط إلى هناءِ أهوج؛ ونهايتها قد تكون حياةً يكون فيها المرء مستقبلًا لموادٍ تُقدِّم لذةً وغذاءً، قد تُعطى عن طريق الوريد، وتمضي الأيام في فتور وفي حالة من اللذة المستمرة المستحثّة بالعقاقير. ولندعو هذه الحياة: حياة السلبية التامة. وقد لا تُمثّل -في الاعتبار اللذائذي للعافية البشرية- تحقيقًا للخير الأسمى، فمن الممكن أن الخير الأسمى يتحقق في حياةٍ تكون فيها بعض الملذات ليست مستحثة بالعقاقير والسعي إلى اللذة فيها ليس سلبيًّا تمامًا. ولكن التقرير اللذائذي للعافية لا يمكنه أن يستبعد مسبقًا إمكانية أن تكون حياة السلبيّة التّامة تُجسّد أفضل حياة للإنسان. ولهذا السبب يظهر أن هذا التقرير خاطئ. وعلى وجه الخصوص، يظهر أنه يُنتِج مفهومًا غير ملائم للعافية البشرية.

أفلاطون أيضًا اعتقد أن التقرير اللذائذي للعافية سيكون خاطئًا عندما يُصادِق على حياةٍ تتألف من إشباعٍ مستمرٍ لشهواتٍ أكبر فأكبر حتى أقصى حد؛ فحياة هذا حالها -برأي أفلاطون- محكوم عليها أن تنتهي بالجنون. ويجادل أفلاطون أنه بينما تزداد شهية الفرد حجمًا، تصبح شخصيته مضطربة تدريجيًّا. والنتائج الأخيرة هي اختلالٌ عقليٌ كالذي في الأحلام، وتحطُّمٌ للسيطرة على الذات كالذي يُرَى عند المهووسين بالنزوات. ولكن

للبرهنة على هذا، على أفلاطون أن يستمدَّ دليله من مفهومه الخاص للشخصية البشرية، ومن النظرية الكماليّة للعافية التي تدعم هذا المفهوم. ومن ثمّ فإنّ نقده لمذهب اللذة لصيقٌ بالتقرير المزاحم في العافية، والانتقادات المستقلة عن التقريرات المُنافسة أكثر فاعلية. ومع ذلك، فنقد أفلاطون مهم في إقامة التقرير الكمالي إزاء مذهب اللذة، والتضاد بين الاثنين يوضّح السمات التقليدية للتراث الكمالي الذي استهلّه.

وهكذا، وفقًا لأفلاطون، يحقق المرء الخير الأسمى بتنمية شخصية متناسقة؛ وهذا يعني أن المرء يُحققه بتنمية أفضل نسق من الصفات والقدرات الشخصية والحفاظ عليه. وبفعل هذا، يحقق المرء أفضل حياة يمكن أن يعيشها الإنسان. وفي هذه الحياة تعمل الأجزاء، المُكوِّنة لشخصية المرء، معًا بتناغم. وهذا، عند أفلاطون، يستتبع من تقسيمه الثلاثي المشهور للنفس إلى: عقل (Reason) وروح (Spirit) وشهوة (Appetite)[1]. ويكون التعاون المُتناغم بينها عندما يُنظِّم العقلُ الشهواتَ ويقيّدها، بمساعدة من القوة العاطفية التي يسميها أفلاطون: روحًا. ويبرهن أفلاطون على هذه النظرية بتشبيه يجريه بين تكوين الشخصية البشرية وتكوين المدينة، على اعتبار أن المدينة، في زمن أفلاطون، هي الدولة. وبناءً على ذلك، يُلاحظ أفلاطون أنه مثلما أننا نجد في المدينة، المحكومة على أحسن ما يكون، أحكم الناس -بمساعدة قوة عسكرية تابعة- يحكمون العامة الطائعين والمزدهرين، فكذلك نجد في النفس المحكومة جيدًا العقل -مقر الذكاء والمعرفة- ينظّم الشهوات ويقيدها بمساعدة الروح. وبمقارنة شبيهة، بين المدن المحكومة حكمًا رديئًا والأفراد المُختلّين، يستنبط أفلاطون أن تنافر النفس يحدث عندما تكون شهوات الفرد -بعونٍ من روحه- هي القوة المسيطرة على شخصيته؛ فصعود الشهوات يقابله تدهورٌ في سلطة العقل، وهذا التدهور يجلب تنافرًا في الفكر وتعطُّلًا للسيطرة الذاتية. ومن ثمّ يؤكد أفلاطون أن مذهب اللذة، على اعتبار أنه يعدّ إشباع الشهوات مصدرًا أساسيًا للخير الأسمى، يُقدّم تقريرًا مُضَلِّلًا للعافية الإنسانية.

4. جواب إبيقور

المدافعُ عن مذهب اللذة لن يجد مشقةً في الإجابة على نقد أفلاطون

(١) في التراث الفلسفي العربي، تُترجم التقسيمة الأفلاطونية للنفس: النفس العقلية والنفس الغضبية والنفس الشهوانية (انظر: رسالة في القول في النفس للكندي، وتهذيب الأخلاق لابن مسكويه). (المترجم).

إجابةً مباشرة: بما أن الجنون سيجلب المزيد من الألم والقليل من اللذة، مقارنةً بسلامة العقل، فإن الحياة الإنسانية الأفضل -في التقرير اللذوي- لا يمكن أن تقود إلى الجنون؛ فمذهب اللذة، أيضًا، يوصي بأن يضبط المرء شهواته. وأساس هذه النصيحة هو أن الملذات التي تأتي من إشباع الشهوات بلا عقالٍ فاسدة، ومرجع فسادها هو التبعات المؤلمة التي لهذا الإشباع، التي تجعل قيمة التجارب أقلّ من تكلفتها، كما يُقاس بقدر الألم الذي سيتكبده المرء لاحقًا. والمغص الشديد الذي يصيب المعدة بعد الإفراط في الأكل، مثالٌ واضح. هكذا يمكن للمدافع عن مذهب اللذة، في جوابه على أفلاطون، أن يؤكّد أن سبيل تحقيق الخير الأسمى -في التقرير اللذوي له- هو الموازنة بين قيمة الملذات المتوفرة وتكلفتها، والسعي إلى الملذات التي إما تتضمن أقلّ قدر من الفساد أو تلك تزيد قيمتها بكثير على تكلفة الألم الذي يستتبعها. وهذه الإجابة تُمثِّل السعي الحكيم إلى اللذة والتحرر من الألم، وهو المثل الأعلى المُضمَّن في اليودايمونية اللذوية، وهي عمليًا قد لا تختلف -هذا إن اختلفت- إلا قليلًا عن السعي إلى الشخصية المتناسقة الذي يوصي به أفلاطون. وبالفعل فإن إبيقور، وهو المُدافع الأبرز عن مذهب اللذة في عِدَاد الفلاسفة اليونانيين القدماء، يؤكّد -بوصفه خصلة أساسية في نظريته الأخلاقية- أن السعي الحكيم إلى اللذة والتحرر من الألم يقتضي تجنُّب استثارة الملذات والمُتع بسبب الشوائب التي تنطوي عليها؛ بل على المرء، وفقًا لإبيقور، أن يطلب ملذات هادئة وتأمُّلية، وحياة اللذة التأملية التي يُوصي بها تشابه الحياة الفلسفية التي يُشيد بها أفلاطون[1].

هكذا يجيب دفاع إبيقور على نقد أفلاطون، وهو يجيبه بإثباتٍ أنَّ السعي الحكيم إلى اللذة لا يقود إلى حياة تُقضى في إشباع الشهوات، وإنما يقود إلى حياة تُقضى في تنمية الملكات الفكرية والقدرات التأملية. ومن ثمَّ عمليًا، في هذا الدفاع الإبيقوري، مذهب اللذة يدعو لحياة منظمة حول القدرات والتطلعات البشرية، وهذه الحياة ليست عرضة لنقد أفلاطون. بيد أن إثبات أن مذهب اللذة -عمليًا- يدعو إلى الحياة الأفضل للبشر، ليس نفسه إثبات أن النظرية يمكن لها أن تتصور عدم وجود حياة أحسن من الحياة البشرية. وعلى الخصوص، ليس هذا إثباتًا أن مذهب اللذة -من حيث المبدأ- يرفض حياةً سلبيةً تمامًا بوصفها أحسن حياة للبشر، أو يُثبِت أن أفضل حياة بشرية يمكن أن تكون أفضل من حياة بَقَرِيَّة. وبناء على ذلك، دفاع عن مذهب اللذة -كدفاع إبيقور- يتوسّل بالتبعات العملية

(١) انظر أبيقور، «عقائد أساسية».

لممارسة مذهب اللذة، لا يقي النظرية من الانتقادات لمفهومها للعافية البشرية؛ إذ أن المفهوم يمكن أن يكون مغلوطًا حتى لو كان يمكن -بفضل حوادث الحياة البشرية الفعلية- أن تعمل النظرية على ما يرام عمليًا. أما أفلاطون فيؤكد أنها تُخفق على نحو كارثي عمليًا، وأنها تقود إلى الفجور ثم أخيرًا إلى الجنون. ويمكن للمدافع عن مذهب اللذة أن يجيب على تهمة أفلاطون كما فعل إبيقور، ولكن الإجابة على الانتقادات المصوبة نحو المفهوم اللذوي للعافية البشرية، تتطلب دفاعًا من نوع آخر.

5. دفاع ميل عن مذهب اللذة

دفاع ميل هو دفاع من هذا النوع، إذ يُصرّح أن مذهب اللذة، حين يُفهم بشكل صحيح، لا يتصور العافية البشرية بوصفها مماثلة لعافية الحيوانات الأخرى، وإنما يرفع العافية البشرية فوق تلك التي للحيوانات. وليُدعّم ميل رأيه، يُعيّن أولًا الملذات التي يمكن للبشر أن يختبروها فقط، ويجادل في تفوق هذه الملذات على تلك الملذات المشتركة بين الحيوان والإنسان؛ وبرهانه على تفوق الأولى يعتمد على نظرية مبتكرة جاء بها من العوامل التي تُحدّد القيمة الجوهرية لاختبار لذةٍ من اللذات. إذ في التقرير المتعارف عليه لهذه العوامل، كلها عوامل كميّة: إذ يُقدّر المرء القيمة الجوهرية للذةٍ بقياس قوتها ومدتها، وهي أمور يمكن قياسها -من حيث المبدأ- بوحدات القوة والزمن. وعلى النقيض من هذا، في نظرية ميل، جودة اللذة -إلى جانب هذه العوامل الكميّة- هي ما يُحدّد قيمتها الجوهرية. يقول ميل: «من دواعي العَجَب أننا في تقدير جميع الأمور الأخرى نأخذ الكيف إلى جانب الكم في الاعتبار، أما في تقدير اللذة فإننا نفترض أنها تعتمد على الكم وحسب»[1]. ويعتقد أيضًا أن تجارب اللذة المقصورة على البشر تتجاوز في جودتها التجارب المشتركة بين البشر والحيوانات، بحيث أن مقدار القوة والمدة لا يعود له أهمية في تقدير قيمتها الجوهرية، وكما يقول: «تفوقها في الجودة على نحوٍ يجعل الكميّة لا تُذكر»[2]. ومن هذه النقطة، ومن نظريته المبتكرة، يتّبع أن التقويم اللذوي للعافية البشرية يجعلها تفوق تلك التي لجميع الحيوانات.

ويتبع منه، أيضًا، أن مذهب اللذة لا يقتضي مفهومًا للعافية البشرية

(١) ميل، النفعية، الفصل 2، الفقرة 4.

(٢) المرجع نفسه، الفصل 2، الفقرة 5.

يجعل حياةً تُقضَى في إشباع الشهوات أفضل حياة -من حيث المبدأ- للكائنات البشرية، بل على العكس -كما يؤكد ميل- أنَّ مذهب اللذة يمكن أن ينتفع من مفهومٍ للعافية البشرية تكون فيه هذه الحياة أسوأ، بالضرورة، من حياةٍ يجد فيها المرء اللذة في استخدام المَلَكات التي تُميّز البشر، كالعقل والخيال والعاطفة الأخلاقية. ويجادل ميل أن لهذه اللذة قيمة جوهرية أكبر من لذة إشباع الشهوات؛ وقيمتها الجوهرية أكبر لأنها لذة تتفوق بالجودة على لذة إشباع الشهوات، ولأن الفرق في الجودة كبير بما يكفي لجعل تقديرات الكمية لا تُذكر. وهكذا -ينتهي ميل- فإنَّ حياةً غنيةً باللذة التي يستقيها المرء من الانخراط في نشاطات مستمدة من مَلَكَات بشرية مميزة، هي بالضرورة أفضل من حياة يسيطر عليها إشباع الشهوات.

عمليًّا، دفاع ميل عن مذهب اللذة هو محاولة لتعطيل الانتقادات الموجهة إلى مذهب اللذة، والمستوحاة من مذهب الكمالية. وتنقيحه لمذهب اللذة، ليشمل الجودة بوصفها أحد العوامل التي تُحدد القيمة الجوهرية لتجربة اللذة، يمكِّن النظرية من تصنيف أنواع اللذة التي يمكن للبشر أن يحسوا بها بمعزلٍ عن قوتها ومدتها؛ وإسباغ هذه القيمة على تجارب لذةٍ من الصنف الرفيع في مقابل تجارب لذةٍ من الصنف الرديء، يجعل مساهمة الصنف الأخير قليلة الأهمية في العافية البشرية مهما كانت قوتها ومدتها. ومن ثمَّ فدفاع ميل، إن كُتِبَ له النجاح، يمكن أن ينقذ مذهب اللذة -من حيث المبدأ- من قبول حياةٍ تسيطر عليها تجارب لذة من الصنف الرديء بوصفها أفضل حياة للكائنات البشرية. وبالفعل، إن كانت ملذات الصنف الرفيع -كما يؤكد ميل- هي الملذات التي يستمدها الإنسان من ممارسة القدرات والقوى التي تُعد امتيازات بشرية، فهذا الدفاع يسمح لمذهب اللذة بتقرير أفضل حياة للبشر وتكون نفس تلك التي يقررها المذهب الكمالي. وهكذا -إن نجح هذا الدفاع- فالتناقض بين مذهب اللذة والمذهب الكمالي سيكون تجريديًّا فحسب، وستكون المسألة بينهما بلا أهمية.

بالتأكيد أنَّ نجاح الدفاع من عدمه موقوف على سلامة نظرية ميل، في أن الجودة -إلى جانب القوة والمدة- عاملٌ في تحديد القيمة الجوهرية لتجارب اللذة، وكذلك يعتمد على صحة مماهاته الملذات الرفيعة بالملكات التي تُميّز البشر والملذات الرديئة بإشباع الشهوة الحيوانية. لِمَ على المرء أن يعتقد أن نوعًا من اللذة أفضل، من حيث الجودة، من نوعٍ آخر؟ أجاب ميل على هذا السؤال مباشرةً: الاختبار النهائي لكون نوعٍ من اللذة

أفضل، من حيث الجودة، من نوعٍ آخر هو تفضيل أولئك الذين جربوا النوعين وكانوا قادرين على تقديرهما؛ فإن فضَّل خبراءُ اللذة نوعًا على الآخر فتفضيلهم يُثبِت أن النوع الذي فضلوه أفضل جودةً. يقول ميل: «إن كان من بين لذتين، فضّل إحداها كل من جربهما، بصرف النظر عن أيّ واجبٍ أخلاقي لتفضيلها، فهي اللذة المرغوبُ فيها أكثر»[1]. ومضى لتقرير أن الناس الذين جربوا نوعي اللذة وقدروهما، أي تلك التي يستمدها البشر من ممارسة ملكاتهم البشرية وتلك التي تأتي من إشباع شهواتهم الحيوانية، لديهم تفضيل واضح للأولى على الثانية. وفي عبارة ميل: «إنها حقيقة لا شك فيها أن أولئك الذين تعرفوا على النوعين وكان لهم القدرة على تقديرهما والاستمتاع بهما، يُفضّلون أسلوب الوجود الذي يوظّف ملكاتهم الأسمى»[2].

ما مدى إقناع هذه الإجابة؟ ليقتنع المرء يجب أن يتفق أولًا مع ميل على الاختبار النهائي لتحديد ما إذا كانت لذة أجود من لذةٍ أخرى، والاتفاق على هذا الاختبار ليس مُسلَّمًا به. بل على العكس، بعضُ أقسى نُقَّاد ميل -بالأخص جورج إدوارد مور (1873-1958)- رفضوه[3]. لنفترض أن ميل على حق -يُجادل مور- وأن أولئك الذين جربوا النوعين وقدّروهما وكان تفضيلهم لإحدهما على الآخر جليًا، فهؤلاء الخبراء سيجدون النوع الذي فضلوه مرغوبًا أكثر من الآخر. ولكن ليكون أحد النوعين مرغوبًا على الآخر يجب أن يكون إما ألذ -وفي هذا الحالة ما يقرر استحبابها هو كمية اللذة لا جودتها- أو يتصف بخاصيةٍ، إلى جانب لذاذته، تساهم إيجابيًا في جعله مرغوبًا ويفتقدها النوع الآخر وهكذا لا تكون اللذة وغياب الألم مُحدِّدات الاستحباب الوحيدة. لذا -برأيه- يجب أن يُخفق اعتقاد ميل، بما أن هذين الخيارين لا يمكن أن يكونا ممكنين: فالأول يقتضي التخلي عن نظرية أن الجودة -إلى جانب الكمية- عاملٌ في تحديد القيمة الجوهرية للذة، والثاني يستلزم التخلي عن مذهب اللذة. ولكنَّ اعتراض مور لا يرقى إلى أن يكون تفنيدًا، إذ يمكن مقاومته (ألا يمكن أن يكون استحباب لذة على آخر اختلافًا نوعيًا لا كميًا؟ كما يمكن أن تكون حجةٌ أدقَّ من أخرى؟). ومع ذلك، حتى لو اتفق المرء مع ميل وقَبِل اختباره، فلديه سبب آخر يجعله غير مقتنعٍ بإجابته؛ إذ أن الإجابة تقوم على افتراض لا مُسوّغ له.

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، الفصل 2، الفقرة 6.

(٣) انظر جورج إدوارد مور، مبادئ الأخلاق (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1903)، الصفحات 77-81.

والافتراض مضمرٌ في الاختبار نفسه: فالأخذ بتفضيلات أولئك الذين جربوا نوعي اللذة وقدروهما اختبارًا نهائيًا لتفوق إحداها على الأخرى، هو افتراض أنَّ بُغية تفضيلات هؤلاء الخبراء هي اللذة، لا الأشياء والنشاطات -على سبيل المثال- التي يجنون منها المتعة. ونحن نعدُّ تفضيلات خبراء النبيذ دليلًا على تفوق نبيذ مارلو، لأننا نعتقد أن الخبراء -بفضل تجربتهم وعلمهم- أقدر على التمييز بين أصناف النبيذ. وبالمثل نعد تفضيلات من يعرفون بالأصوات دليلًا على أيٍّ من المغنيين يمتلك أفضل صوت، لأننا نعتقد أن هؤلاء الخبراء -بفضل خبرتهم ومعرفتهم- أقدر على التمييز بين مختلف طبقات الصوت. وفي كلتا الحالتين، نأخذ التفضيلات بوصفها مؤشِّرًا دقيقًا على رأي الخبير إزاء جودة النبيذ أو الصوت، وليس ثمة برهان أحسن على جودة النبيذ والصوت من هذا الحكم. بيد أن هذه التفضيلات لا تكون دليلًا إلا كانت بغيتها مذاق النبيذ لا قوامه، أو صوت المغني لا حركات الفم الذي يصدر الصوت؛ وإن كان موضوعها مختلفًا، فليست مؤشرًا دقيقًا على حكم الخبير في أيّ نبيذ أو صوت أحسن نوعًا. ومن ثم الأمر نفسه يَصدق على التفضيلات التي يتوسَّل بها ميل دليلًا على تفوق لذة من اللذات في الجودة، فهي كذلك ليست مؤشرًا دقيقًا على رأي خبير حول أيّ نوع من اللذة أحسن إن كان موضوعها ليس اللذة بل الأنشطة والأشياء التي تبعثها. وبناءً على ذلك، لا يمكن أن تُعدّ دليلًا على تفوق لذة من هذا النوع تفوقًا كيفيًا.

إذن لا بد أن ميل يفترض أن موضوع التفضيلات، التي يستجير بها، هي اللذة المتحصِّلة من استثارة المَلَكات البشرية العليا، وليس الملكات في حد ذاتها أو الأنشطة التي توظفها. ولكن على أيّ أساس يمكن أن نفترض هذا؟ إنه يعتقد أنها «حقيقة لا شك فيها» أن الناس الذين يعلمون بهذا النوع من اللذة وبالنوع المتأتِّي من إشباع الشهوة الحيوانية «يفضلون أسلوب الوجود الذي يوظِّف ملكاتهم الأسمى»[1]، بيد أن هؤلاء الناس قد يكون لهم هذا التفضيل من دون أن يُفضِّلوا اللذة التي تأتيهم من ممارسة هذه الملكات. ويبدو فعًلا أن ميل يقبل هذه النقطة عندما يقول:

> قلة من البشر سيوافقون على التحوّل إلى نوعٍ من الحيوانات الدنيا مقابل وعدٍ بأعلى قدر من الملذات الحيوانية: فلن يقبل إنسان ذكي أن يكون أحمقًا، ولن يقبل مُتعلِّم أن يكون جاهلًا، ولن يقبل إنسان ذو

(1) ميل، النفعية، الفصل 2، الفقرة 6.

مشاعر وضمير أن يكون أنانيًا ووضيعًا، على الرغم من اقتناعهم بأنَّ الأحمق أو البليد أو الوغد قانع بقسمته أكثر منهم. ولن يتخلوا عما يمتلكونه أكثر مما سيتخلى هو عما يمتلكه، إذ أنَّ لهم إشباع تام لجميع الرغبات التي يشتركون فيها معًا[1].

ويقول بعد عدة جُمَل:

من الأفضل أن تكون إنسانًا مستاءً من أن تكون خنزيرًا قانعًا، وأن تكون سقراطًا بَرِمًا من أن تكون أبلهًا مسرورًا. وإن كان الأبله أو الخنزير لا يشاركني الرأي، فهذا لأنه لا يعلم من الأمر ما يُجاوز تجربته. أما الطرف الآخر من المقارنة، فيعرف التجربتين[2].

هذه الملاحظات بدل أن تُؤيّد الافتراض الذي يفترضه ميل، تزيد شكنا فيه: فالتفضيلات التي يصفها يبدو أنها تفضيلات حياةٍ توظّف الملكات العليا، على الرغم من أنها أقل متعةً من الحياة التي توظف الملكات الدنيا فقط؛ أي يبدو أنها تُلائم منظورًا كماليًا لا منظورًا لذائذيًا. لذا، ما تعليل ميل لاعتقاد أن افتراضه متوافقٌ مع هذا الوصف؟

الإجابة لا يمكن أن تكون إلا اعتقادُ ميل أن كلّ تفضيل، في أصله، تفضيلٌ للذة. وبعبارةٍ أخرى، لا يمكن إلا أن يكون مذهب اللذة السيكولوجية الذي يعتقد به ميل -كما أشرنا في الفصل السابق- اعتقادًا جازمًا. وإن صحّ هذا المذهب، فإن تفضيل سقراط للحياة الفلسفية -رغمًا عن أنها أقل قناعة من حياة الأحمق- سيكون تفضيلًا للملذات التي تختصُّ بها هذه الحياة. ومن الواضح أيضًا أن النظرية إن كانت خاطئة، فلا يوجد مُبرر لاعتقاد أن تفضيل سقراط هو تفضيلٌ للذة، فظاهريًا هو تفضيل لحياة خليقة بكائن عاقل، حتى عندما تجلب هذه الحياة لذةً أقل من لذة حياة الأبله. ولذا من أجل تبرير اختيارها على أنه في أصله تفضيل للذة، على المرء أن يؤكّد مبدأً سيكولوجيًا أوليًا تكون بموجبه البغية الحقيقة لهذه التفضيلات مختلفة عن البغية الظاهرة. وفي هذه الحالة، يجب أن يكون هذا المبدأ هو مذهب اللذة السيكولوجية. ومن ثمّ، بالعموم، يجب أن يؤكّد المرء هذا المبدأ ليسوّغ الافتراض القائل: إن موضوع التفضيلات، في حياةٍ تتطلب ممارسة الملكات البشرية العليا، تجعل جميع من يعدهم ميل خبراءً في المسألة، يُظهِرون استمتاعًا في ممارسة هذه الملكات. وبعبارة

(١) المرجع نفسه.
(٢) المرجع نفسه.

أخرى، الافتراض المُضمَّن في اختبار ميل للتفوق الكيفي لنوع من اللذة على أخرى يجب أن يكون قائمًا على مذهب اللذة السيكولوجية. إذن إذا رجعنا القهْقَرى من هذه النتيجة، يمكن أن نرى أن دفاع ميل عن مذهب اللذة هو بحد ذاته مبني على افتراضه المسبق لهذا المذهب؛ أيْ مبني على اعتقاده الأساسي بأن اللذة هي الغاية النهائية لكل تفضيل.

بمقدورنا أن نرى أيضًا كيف أن دفاع ميل -إن صحَّ مذهب اللذة السيكولوجية- يمكن أن ينجح في تعطيل الانتقادات المستمدة من الكماليّة إزاء مذهب اللذة. ولكن المشكلة هي أن المذهب ليس صحيحًا بجلاء، وفي الحقيقة هو عرضة لشكٍّ كبير. بالتأكيد أن الكماليين سيرفضونه بوصفه مبدأً سيكولوجيًّا، وسيؤكدون -على غرار بتلر- أن السعي إلى الامتياز هو سعيٌ إلى الامتياز ولا شيء آخر. ولذلك فدفاع ميل عن مذهب اللذة ينجح فقط في افتراض مبدأ سيرفضه الخصوم، وسيكون الرفض مُسوَّغًا. وبعبارة موجزة، سيكون نجاحه خاويًا. وليس الكماليين من يرون أن هذا المذهب خاطئًا فقط، فصعوبة تأييده -التي دلت عليها انتقادات بتلر- أقنعت العديد من المفكرين بخطئه. ومع ذلك، فلا يزال مذهبًا باقيًا في الفلسفة الأخلاقية، وما زال يجذب أتباعًا جددًا ويستبقي أنصاره، الذين قد يتطلعون بأمل إلى دفاع ميل بحثًا عن مهربٍ من الاعتراضات الرئيسة على تصوُّر مذهب اللذة للعافية البشرية. بيد أنه بالنظر إلى الصعوبة الكامنة في الإبقاء على المذهب، فقد يختارون هذا المفهوم مباشرةً. وعلى كُلّ حال، ما دامت الاعتراضات الرئيسة على التصوُّر بلا إجابة، فسيبدو التصوُّر المُقابل، الذي توفره الكمالية، واعدًا أكثر. وبما أنه تصوُّر لا يجد صعوبةً في التفريق بين العافية البشرية والعافية البقرية، أو يستبعد مسبقًا إمكانية حياة السلبية التامة بوصفها أفضل حياة بشرية، فإنه يتجنَّب إحراجات التي يقع فيها التصوُّر اللذائذي؛ ولهذا السبب، على الأقل، يبدو أنه يُنتِج مفهومًا أصح لليودايمونية.

6. أخلاقُ أفلاطون

دعونا نستمر بالكلام عن أخلاق أفلاطون بوصفها محكًّا لهذه الصيغة من اليودايمونية. ولنتذكر -من كلامنا السابق- أن أفلاطون وضع أخلاقه على ثلاث فرضيات مترابطة: الأولى، أن الخير الأسمى للكائن البشري يتحقق بتنمية شخصية متناسقة. والثانية، أن الأجزاء المُكوِّنة لهذه الشخصية، ألا

وهي العقل والروح والشهوة، تعمل معًا بتناغم. والثالثة، أن تناغم العقل أو النفس يحدث عندما يُنظّم العقل الشهوة ويقيّدها، بعونٍ من القوة العاطفية للروح. ويضع أفلاطونُ العقلَ في دفة قيادة الشخصية المتناسقة، هذا لأن الحكم الرشيد -على حد وصفه- يتطلّب معرفة ما الذي يفيد المحكوم وما يضره، والعقل مقرُّ كلّ معرفة. وإذن هذه المعرفة التي يتطلبها الحكم الرشيد هي الحكمة. وعليه فإن الحكمة هي الفضيلة التي يحوزها الفرد عندما يتفوق العقل بوصفه الجزء الحاكم من النفس. وعلاوة على هذا، فإنها تتركب -على السواء- من معرفة قيمة الأشياء، ومن معرفة كيفية تحقيقها في الظروف التي يجد المرء فيها نفسه. وهذه المعرفة هي أهم معرفة يمكن أن يحصل عليها الإنسان، لكنها بالطبع ليست المعرفة الوحيدة. أما الأنواع الأخرى من المعرفة فتقع في خانة الخبرات الفنية، تلك المعارف الخاصة يملكها الحِرَفيّن، كالبنائيّن والملاحيّن. وهذه المعرفة تزوّد أصحابها بالمهارة الضرورية، في وظائفهم المعينة، ليكونوا ناجحين فيها. وفي أمثلتنا هذه المهارات هي: أنشطة بناء المساكن، وقيادة السفن في البحار. أما الحكمة فتزوّد صاحبها بالسيطرة على الذات، وهو الأمر الضروري للنجاح في أغلب نشاطات عيش الحياة وقيادة الجماعة.

الحكمة هي الفضيلة الأولى في أخلاق أفلاطون: فالخير الأسمى للفرد، في نظريته، هو في الكمال الذي يحققه المرء بتنمية شخصية متناسقة، وهذا الكمال يتجسّد بامتياز العقل في حكومته على النفس، وهذا من ثمرات الحكمة. وبلا شك أن هذه النِقاط، وحدها، لا تُميّز تصوُّر أفلاطون للحكمة عن التصوُّرات اللذوية عنها. فإبيقور، أيضًا، يمكن أن يعتقد أن الحكمة هي الفضيلة الأولى، لأنه كذلك يرى أن الحكمة معرفة عامة بالمنافع والمضار، ويعتقد أن المرء يحقق الخير الأسمى بتحصيل هذه المعرفة والعمل بها. وما يُميّز تصوُّر أفلاطون عن تصوُّر إبيقور هو الموضوع الخاص للمعرفة، الذي يميزه أفلاطون في الحكمة؛ فحيث جعل إبيقور موضوع المعرفة، المُستقاة من الحكمة، معرفة اللذة ومصادرها، جعله أفلاطون فكرة الكمال بحدّ ذاتها. وعليه فإن الشخص الحكيم، في نظريةٍ كنظرية إبيقور، يرى الحكمة وما يتفرع عنها من فضائل شيئًا مُفيدًا لتحقيق الخير الأسمى، ولكن ليس جزءًا من هذا الخير. وعلى العكس من هذا، في نظرية أفلاطون، بما أن الحكمة وغيرها من الفضائل هي بحدّ ذاتها كمالات فهي تُمثّل هدف الحكمة، ومن ثمّ يعدها الشخص الحكيم جزءًا مُكوّنًا للخير الأسمى. وبعبارة أخرى، هذا الخير في نظرية أفلاطون لا يتحقق بالحكمة

وحسب بل يتضمَّن الحكمة الفضائل الأخرى بوصفها أجزاءً جوهرية. وهذه هي مُحصِّلة اتخاذ أفلاطون الكمال -لا اللذة- خيرًا أسمى.

والشخص الحكيم، عند أفلاطون، يُدرِك فكرة الكمال ويجدها مُقنِعة. فهو كالحِرَفي الماهر أو الفنان المُتمكِّن، فمعرفته بحرفته أو فنه، والكمال في ممارستها، يقودانه إلى انتاج أكمل قطعة أو مقطوعة موسيقية يستطيع أن يأتيها. ولذلك الحكمة، عند أفلاطون، هي معرفة الكمال بذاته، ومعرفة كيف يُطبَّق في سلوك الحياة البشرية وكذلك في سلوك حياة المدينة. وفي حالة المدينة، تتبدى الحكمة عندما يملك حكَّامها هذه المعرفة ويطبقونها في سياسة الفئات التي تتكون منها المدينة. وهذا الامتياز في فنِّ الحكم يَكمُن في حُكمِ الفلاسفة، وقبول الأتباع والعمال، الذين يشكلون أغلبية سكان المدينة، لحكمهم. إذن أفلاطون، بعد مقارنته بين المدينة والنفس، يجعل الحكمة في الفرد مُتمثِّلةً في حُكمِ العقل وقبول الروح والشهوة لهذا الحكم، حين ينال العقل المعرفة المطلوبة. وهكذا تتمثَّل الحكمة في الشخصية المتناسقة تفوُّق العقل، الذي نال معرفة الكمال، وامتيازه في سياسة السلوكيات في حياة الإنسان.

وعلى المنوال نفسه، يحدد أفلاطون الفضائل الأخرى، التي تتمثَّل في الشخصية المتناسقة، من حيث مكانها في عمليات المكونات الثلاثة. إذ يحدد الشجاعة -على سبيل المثال- بأنها من أعمال الروح التي تهتدي بالعقل. والشجاعة، عند أفلاطون، تتمثل في تزويد الروح للمرء بالثقة وقوة الشخصية التي يحتاجهما من أجل أن يتَّبِع توجيه العقل، حينما تواجه المرء تهديدات تجعل ضعف الهِمَّة يتراجع. وهذه الرؤية تتناسب جدًا مع الرؤية التقليدية، التي ترى أن الشجاعة هي القوة التي تُتيح مواجهة التهديدات عندما يكون المسعى لتحقيق خيرٍ يسمو على طلب السلامة من هذه التهديدات، وهو الأمر الذي سيؤثره الجبان. والروح -كما يفهمها أفلاطون- تشبه آلية الكر أو الفر التي ينسبها العلماء للحيوانات لتفسير ردة فعلها على الضواري والمنافسين؛ إذ أنها آلية مُتأصِّلة، وعندما تُدرَّب وتوضع تحت سيطرة العقل تُمكِّن صاحبها من الصمود دفاعًا عن خبرات مهمة عندما يُهدد بفقدانها، وأن يستمر في مسعاه بغضِّ النظر عن المخاطر التي تحفُّ هذا المسعى. وكذلك فضيلة الاعتدال -ينوِّه أفلاطون- تتمثَّل، في الشخصية المتناسقة، عندما تَخضَع الشهوة للعقل. وبالعادة فإنَّ الاعتدال هو قوة مقاومة الرغبات الشديدة، كالرغبة في الأطعمة الدسمة

والمشروبات المُسكِرة واللذات الجسدية، التي يتسبب الانغماس فيها بالأذى أكثر من الخير. ومرة أخرى، مماهاة هذه الفضيلة بإخضاع الشهوة للعقل يتطابق بشدة مع المنظور التقليدي.

بالطبع، الفضيلة التي تحتل مكانةً خاصةً عند أفلاطون هي العدالة، وهو يجد هذه الفضيلة أيضًا في الشخصية المتناسقة. ولكن أين تكون؟ إذ أن العدالة، خلافًا للفضائل الثلاث الأخرى (الحكمة والشجاعة والاعتدال)، لا ترتبط بعمل أيٍّ من الأجزاء المُكوِّنة للنفس. يلتفت أفلاطون، وقد أدرك هذا، مرة أخرى إلى مقارنته بين تكوين المدينة المحكومة جيدًا والشخصية المتناسقة. وهذه الاستراتيجية منطقية، إن قبلت هذا التشبيه: إذ العدالة موجودة بالضرورة في المدينة المحكومة جيدًا، ولا يمكن أن تكون المدينة المحكومة جيدًا غير عادلة. وعلاوة على هذا، ما يجعل المدينة محكومة حكمًا جيدًا -كما يلاحظ أفلاطون- هو إخلاص كُلّ جزءٍ مُكوِّن منها في تأدية دوره الصحيح. لذا العدالة -عند أفلاطون- هي امتيازٌ في المدينة وفي كلّ جماعة سياسية، وهي تتمثل في تأدية أجزاء الجماعة لأدوارهم الصحيحة بتناغم. وبناء على ذلك، يجادل أفلاطون أن العدالة، بوصفها فضيلة شخصية، تتمثل في الأجزاء المكونة للنفس، كلٌّ منها يؤدي دوره الصحيح في تناغم مع الأجزاء الأخرى. لهذا فالعدالة تتمثَّل في الشخصية المتناسقة، مثلما تتمثَّل في المدينة المحكومة جيدًا. ومتى ما عرف المرء مصدرها في المدينة، عرف مصدرها في الشخصية.

نصل ههنا إلى حلّ أفلاطون للمشكلة المركزية في الجمهورية؛ إذ هو لا يعرض صورةً ملائمةً لأفضل حياة ممكنة للكائنات البشرية فقط وإنما يُقدِّم أيضًا تطمينًا -وهذا الأهم- بأن هذه الحياة لن تكون متاحةً إلا لمن يعيش بعدالة. ويخبرنا أفلاطون أن المحتالين والمُتنمرين يعيشون حياةً وضيعة، لأنهم لجأوا إلى الظلم لتحقيق أهدافهم، وتخلوا عن إمكانية تحقيق الخير الأسمى، ورضوا بالزهيد. هذا، ولا شك، حلٌّ أنيق ومُلهم؛ فهو يُظهر أن العدالة ليست جزءًا جوهريًا من الشخصية المتناسقة وخيرٌ بذاتها لا خيرًا بوصفها وسيلة إلى شيء آخر فحسب، بل هي أيضًا تتفوق بالقيمة -لأنها ضرورية في تحقيق الخير الأسمى- على أيّ شيء يمكن أن يحققه المرء بارتكاب الظلم. وهكذا يتصدى هذا الحل مباشرة للتحدي الذي يطرحه غلوكون وأديمنتوس على سقراط.

مع ذلك، فالحل هدف لاعتراض قوي. فالتشبيه الذي يقارن بين

المدينة المحكومة جيدًا والنفس المتناسقة، والذي يعتمد عليه الحل، لا يؤدّي بأفلاطون إلى الاستنتاجات الناجعة التي يحتاجها للإجابة على تحدي غلوكون وأديمنتوس؛ وهو يفشل على الرغم من أنه يدعم عزو العدالة إلى النفس المتناسقة، إلا أن هذا العزو محصور في العدالة بين مكونات النفس وليس يشمل العدالة في العلاقة مع الآخرين. ويمكن للمرء أن يستبين هذا حين يعي المحدودية التي يتضمنها هذا التشبيه. وعلى الخصوص، فإن العدالة التي يدعمها المتعلقة بالشخصية المتناسقة تشبه تلك التي توجد بالضرورة في المدينة المحكومة جيدًا من حيث إنها محكومة جيدًا، وهذه العدالة تتمثل بين أعضاء المدينة في سلوكهم تجاه بعضهم بعضًا؛ ولا سيّما تتحقق في الحكومة على يد أولئك المجهزين للحكم، تعاونهم قوة مساعدة، ويطيعهم أعضاء الطبقة المُنتجة اقتصاديًا في المدينة، الذي يعرفون حصافة حكامهم ويقبلون سلطتهم عن طيب خاطر. وفي المقابل، العدالة التي ينسبها المرء إلى نفسٍ متناسقة، على أساس هذا التشبيه، تتمثل في العدالة بين الأجزاء المكونة للنفس في علاقتها ببعضها بعض؛ أي أنها تتحقق في سلطة العقل عندما يُهيّأ للحكم بالتعليم، وعندما يؤيَّد بالروح، وتُسلِّم له الشهوة. ولكن وجود هذه العدالة في النفس لا يقتضي أن الشخص الذي تتصف نفسه بالعدل، على هذا النحو، سيتصرَّف بعدالةٍ مع الآخرين. وعلى سبيل مثال، لا شيء في هذا التوصيف للعدالة، باعتبارها فضيلة شخصية، يستلزم أن شخصًا ذو نفس متناسقة سيعيد حقيبة ضائعة تحتوي رزمة ضخمة من النقود إلى صاحبها.

والثغرة الكامنة في حجة أفلاطون سببها أنه أخفق في ملاحظة نطاقين مختلفين للحياة السياسية، يمكن أن تتبدى فيهما عدالة المدينة: في النطاق الأول، يمكن للمدينة أن تُبدِي عدالةً في شؤونها الداخلية أو المحلية، وهذا عندما تكون العلاقات بين أعضائها عادلة تمامًا. وفي النطاق الثاني، يمكن للمدينة أن تُبدِي عدالةً في شؤونها الخارجية أو الأجنبية، وهذا عندما يكون سلوك المدينة إزاء المدن الأخرى عادلًا؛ أي عندما تمتثل -على سبيل المثال- امتثالًا تامًّا بالاتفاقيات التجارية التي عقدتها مع المدن الأخرى، وألَّا تُحاول الحصول على مزية ظالمة بخيانة هذه الاتفاقيات. وهذه العدالة، على الرغم من امتثال المدن المحكومة جيدًا بها في الغالب، لا يعني امتثالها بها بالضرورة؛ أي كون المدينة المحكومة جيدًا، ليس ضمانة تجعلها عادلة في شؤونها الأجنبية أو الخارجية. هذا لأن كونها محكومة جيدًا يعني أن كل عضوٍ يحافظ على دوره المناسب، ولا يُسبب صراعًا داخليًا

بالافتئات على أدوار الأعضاء الآخرين؛ والمدينة التي تتصرف بجور تجاه المدن الأخرى يمكنها مع ذلك أن تُحقق هذا الانسجام المدني. إذن خطأ أفلاطون يتمثل في خلطه بين العدالة المدنية في الشؤون الداخلية، والعدالة المدنية في الشؤون الخارجية؛ إذ أن تشبيهه للنفس بالمدينة يتيح له أن يشبّه الشؤون الداخلية للمدينة بالنفس المتناسقة، ولكن لا يمكنه تشبيهها بالشؤون الخارجية. ومع ذلك فإن التشبيه الأخير هو ما يجب أن تمتلكه النفس المتناسقة، لأجل أن يكون المرء عادلًا في سلوكه إزاء الآخرين؛ أيْ أن التشبيه الأخير [العدالة المدنية في الشؤون الخارجية] هو الذي يجب أن تتحلّى به النفس، إن كان وصف أفلاطون له باعتباره الخير الأسمى، سيُنتج إجابة ناجحة على تحدي غلوكون وأديمنتوس.

ومع أن حلّ أفلاطون، للمشكلة المركزية في الجمهورية، لا يرقى إلى أن يكون جوابًا على غلوكون وأديمنتوس، إلا أنه ينطوي على استبصار يمكن أن يوحي بحلول أخرى واعدة أكثر. والاستبصار كامن في وصف أفلاطون لبواعث الفعل غير العادل. في إعادة بناء مقبولة لتقرير أفلاطون، نراه ينطلق من الافتراض الضمني أن الظلم ليس الغاية النهائية لأفعال الشخص. ولذا حين يقع الظلم، فإنما يقع بوصفه وسيلةً لتحقيق غاية أخرى؛ مثلما أن الاختلاس وسيلة إلى الإثراء أو بوصفه أثرًا جانبيًا لفعل هدفه المقصود مختلف، ومثلما أن حرمان الآخرين من حصتهم العادلة هو أثر جانبي لاستيلاء المرء على الأشياء التي يريدها قبل أن يستطيع الآخرين أخذها. وفي كلتا الحالتين، الباعث على الفعل -يعتقد أفلاطون- هو حاجةٌ لم تُلبّ، كشهوةٍ بحاجة إلى إشباع أو خوفٍ بحاجة إزالة. وبعبارة أخرى، يتصرف الناس تصرفات ظالمة بسبب حالات احتياج، وهي حالات تتطلّب إشباعًا أو تفريجًا. وعندما تكون هذه الحالات هي البواعث المسيطرة في حياة إنسان، فإنه يكون محكومًا بشهواته وخوفه، وحياته تتألف من السعي إلى إشباع الأول والفرار من الآخر. وهذا السعي متواصلٌ حتى الموت، إلا أنه ينقطع بحالاتٍ مؤقتةٍ من التشبُّع والاستراحة. لهذا فالغايات التي تعطي شكلًا وتوجُّهًا لحياة السعي المتواصل هذه، لا يمكن أن تُحقَّق إلا تحقيقًا مؤقتًا. وفي هذه الحياة، تطرح المواقف التي تُحبّذ الظلم باعتباره طريقة عمل موائمة نفسها بتواتر، وسواءٌ اختار المرء الملائم ومن ثمّ تصرف بظلم، أو قاوم وتصرف بعدل، فلا يحقق هذا إلا فرقًا طفيفًا على المدى البعيد، والحياة غير مُرضِيَة في الحالتين. وهذا هو مصير الشخص الذي تملي عليه شهواته ومخاوفه غاياته.

مَخرَج أفلاطون من هذا المأزق هو في أن نجد في شخصياتنا مصدرًا لغايات يمكن تحقيقها -خلافًا لتلك التي مصدرها الشهوة وما يتصل بها من مخاوف- على نحو دائم. وهذه هي غايات الكمال، ومصدرها العقل. إذ يعتقد أفلاطون أنه بالتربية الصحيحة للعقل، يمكن للمرء أن يفهم الكمال بحدّ ذاته، وأن يعرف صوره المختلفة كالجمال والحقيقة والخير والعدالة، وأن أن يُكرِّس نفسها لتحقيقها في حياته. وهذا الشخص، من ثمّ، سيعيش حياةً تسيطر فيها غايات الكمال على الغايات التي مصدرها الشهوة وما يتصل بها من مخاوف. وهذا يعني أن الغايات الأولى -لا الثانية- هي ما سيوجِّه حياته ويشكِّلها. وعليه فهذا الشخص سيحكمه العقل لا الشهوة، وستتألف حياته من نشاطات تأمُّلية وإبداعية يحقق بواسطتها الكمال. ويعتقد أفلاطون أن هذه الحياة ستكون حياةً كاملةً سعيدة. وعلى الخصوص، سيغيب فيها العوز الذي لا ينتهي، الذي هو سمة الحياة التي تحكمها الشهوة. وبالتحرُّر من هذا العوز، لن يرَ الناس الذين يعيشون هذه الحياة أن موقفهم يتطلب اللجوء للظلم باعتباره طريقة عمل موائمة، وسيتصرفون دائمًا بعدل. وقد اعتقد أفلاطون أن السبب هو أن تحقيق الكمال يقتضي تنمية شخصية متناسقة، وعليه -بتشبيهها بالمدينة المحكومة جيدًا- تتجسَّد العدالة باعتبارها جزءًا جوهريًّا من شخصية الإنسان. ولكن كما رأينا، حجة أفلاطون هذه تفشل؛ إذ أن التشبيه لا يستلزم أن الناس الذين نَمّو شخصية متناسقة سيتصرفون بعدالة مع الآخرين. ولكن الأفكار العامة التي تقود إليها -وهي أن الناس الذين تتصف حياتهم بالكمال والإنجاز لن يكونوا عرضةً للبواعث التي يصدر عنها التصرف بجورٍ تجاه الآخرين، وأن هذه الحياة لا تكون ممكنةً إلا إذا وجَّهتها وشكلتها غايات يمكن تحقيقها على نحو يتصف بالديمومة، من ثمّ فهي غايات مختلفة عن غايات الشهوة والخوف- هي أفكار واعدة على الرغم من ذلك. ولكن لأجل أن نرى ما إذا كانت تُنتج حلًّا سليمًا للمشكلة المركزية في الجمهورية، علينا أن ننظر في تصوير مختلف للشخصية الإنسانية من أفلاطون.

7. العقلانية مقابل الطبيعانية

استهلت أخلاق أفلاطون تقليدًا عقلانيًا عظيمًا في نظرية السيكولوجية الأخلاقية، وسماتها المركزية هي التضادُّ الجوهريُّ بين العقل والشهوة (وبالمثل: بين العقل والعاطفة) وأن سيادة العقل هي سمة شخصية صالحة

حسنة السيرة. وفي هذه النظرية، تُقسَّم البواعث البشرية إلى نوعين: البواعث التي تُنتجها قوى الفكر والفعل العقليين، والبواعث التي تأتي من الشهوة الحيوانية والعاطفة البهيمية. ومن ثمّ معتقدو هذا التقليد يصوّرون الحياة البشرية على أنها ساحة صراعٍ بين بواعث النوع الأول وبواعث النوع الآخر، ولا يمكن أن تُعاش الحياة عيشًا طيّبًا إلا إن تغلبت الأولى على الثانية. والكفاح الذي قد يشمل كبح شهوة تناول الحلويات وكظم رغبة الرد بالسِباب على سائق سيارة مستهتر، هي أمثلة مألوفة. وكل منها يصدر عن انجذاب أو نزوة غريزية، التي يقاومها المرء -بمعرفة مضار الإكثار من الحلويات أو بخطورة سلوكيات التعامل بالمثل- وهذه المقاومة -في التقليد العقلاني- تمثّل قوة العقل. وعليه، يُنظر إلى هذه الصراعات على أنها تكشف عن تفريقٍ أوليٍّ في الشخصية البشرية، بين أجزائها العقلانية وغير العقلانية، وتشير إلى الحاجة إلى سيطرة الأولى على الثانية. وقد حذت العقلانية، في جميع هذه الأفكار والموضوعات، حذو أفلاطون.

وقد كان خصمها الرئيس، في نظرية السيكولوجية الأخلاقية، هو الطبيعانية. هذا لأنه في التقليد العقلاني، بدايةً بأفلاطون، يُنظر إلى العقل أنه يعمل بمستقلٍّ عن قوى الطبيعة. وعلى النقيض من هذا، تُفهم علميات العقل، في التقليد الطبيعاني، باعتبارها ظواهرَ طبيعية يمكن تفسيرها -كغيرها من الظواهر الطبيعية- بقوى الطبيعة وحالاتها. ومن ثم فنقطة الخلاف البارزة بين التقليدين هي حول ما سأسميه: مذهب استقلالية العقل، وهي الاستقلالية التي يثبتها العقلانيون وينكرها الطبيعيون. أما نقاط الخلاف الأخرى فتستتبع من هذا الخلاف، على الأقل حين يفسّر العقلانيون هذا المذهب -كما دأبوا- على اعتبار أن له تداعيات ميتافيزيقية. ولذلك اختلف العقلانيون والطبيعيون، عادةً، على طبيعة الموت وإمكانية خلود الروح؛ إذ أن العقلانيين يفسرون مذهب استقلالية العقل على أنه يعني أن النفس البشرية -على اعتبار أنها مقرُّ العقل- يمكن لها أن توجد خارج العالم الطبيعي، ومن ثمّ بمستقل عن الجسد البشري الذي تُقيم فيه. وعندما يُفسَّر المذهب على هذا النحو، فإنه يدعم تصوُّرًا عن الموت باعتباره انفصالًا للروح عن الجسد، ويدعم المعتقد المُترتّب القائل بإمكانية تمتُّع النفس بمناعةٍ إزاء قوى الطبيعة التدميرية. وعلى العكس من هذا نجد الطبيعيين، الذين أنكروا مذهب استقلالية العقل، والذين لا يجدون شيئًا في النشاطات العقلية وعمليات الحياة البشرية يشي بأن أيّ جزءٍ من النفس البشرية يوجد خارج الطبيعة، أو أنه ينعم بمناعةٍ من قوى الطبيعة

التدميرية، ويرون أنها -النشاطات العقلية- لا تختلف في هذا المقام عن النشاطات والعمليات التنفسية؛ وهكذا فهي تتوقف حين تتوقف الحياة، إن لم يكن قبلها، والموت عند الطبيعيين يُمثِّل توقفها الدائم.

هذه الخلافات تُبيّن الأعماق الميتافيزيقية للتعارض التقليدي بين العقلانية والطبيعانية، ولكن على السطح فإن الخلاف بين التقليدين يتعلق بمسائل سيكولوجية لا غير. وعلاوة على كل شيء، يتعلّق الخلاف بإمكانية أن يكون العقل مصدرًا للبواعث التي يمكن أن تتصارع مع البواعث الآتية من الشهوة الحيوانية والعاطفة البهيمية. والطبيعيون يُنكرون هذا؛ أي أنهم ينكرون أن توليد البواعث من عمليات العقل، إذ أن قدرات العقل عندهم لا تتضمن قدرة الشروع في الفعل. ولهذا يُنكِرون أنه عندما نقاوم تناول الشوكولاتة بعد العشاء، لمعرفتنا بالآثار الضارة المترتبة على الإكثار من الحلويات، فإن مقاومتنا تُمثِّل قوة العقل. ويجادلون أنها تُمثِّل الخوف من الألم والعجز، الذي يدفعنا -بفضل توقعنا للألم الذي يتسبب به تناول الكثير من الحلويات- إلى مقاومة الإغواء. ويُرجِعون هذا الخوف إلى النفور من الألم وإلى غريزة البقاء التي ورثها البشر -كالحيوانات ذات الحس- بوصفها جزءًا من تكوينهم التحفيزي. وبهذه الطريقة يستبعدون العقل من أن يكون مصدرًا للبواعث. وفي النظريات الطبيعانية للسيكولوجيا الأخلاقية يُساهم العقل في صياغة البواعث، لا بإنشائها بل بتوفير الذكاء الضروري لتوجيه الأفعال المدفوعة بالخوف والنفور والرغبة والميول، بعيدًا عن الأولى في اتجاه الثانية. وبعبارة أخرى، يعمل كموجِّهٍ للفعل فقط، وليس مولِّدًا له. ولذلك، على النقيض من الفكرة العقلانية للصراع بين العقل والشهوة أو العقل والعاطفة، يؤكد الطبيعانيون أن كل صراعات البواعث إنما هي صراعات في الشهوات والعواطف؛ فبعض هذه البواعث، مسترشدةً بالبصيرة والمعرفة، أكثر ملاءمةً لتحقيق عافية الفرد وتعزيز الخير الأسمى من الأخرى. وما يظنه العقلانيون صراعًا بين العقل والشهوة أو العقل والعاطفة هي -وفقًا لنظريات الطبيعانيين- صراعات بين بواعث مستنيرة وبواعث لا تسترشد بالبصيرة والمعرفة.

لذا يمكننا أن نبحث في التقليد الطبيعاني عن وصف غير أفلاطوني للشخصية البشر، لنرى ما إذا كانت أفكار أفلاطون عن بواعث الظلم يمكن أن تُنتِج حلًّا يودايمونيًا سليمًا للمشكلة المركزية في الجمهورية. ولأجل أن هذا، فلنُعِد تشكيل أفكار أفلاطون لتتناسب مع المواصفات الطبيعانية.

وعلى الخصوص، نحتاج أن نستبدل تصوير أفلاطون للشخصية الإنسانية بوصفها تنقسم إلى أجزاء عقلانية وأخرى غير عقلانية، مما يُنتِج بواعث متضاربة، ونضع مكانه وصفًا للشخصية البشرية تكون فيه قوانا العقلية غير مشتملة على قوة إنتاج البواعث؛ أي بدلًا من التعامل مع مفاهيم العقل والشهوة، باعتبارهما مصدران منفصلان للدوافع التي يمكن أن يناقض بعضها بعضًا، يجب أن نتعامل معهما باعتبارهما قدرتين مختلفتين لهما وظيفة مختلفة: وظيفة إدراكية في حالة العقل، ووظيفة تحفيزية في حالة الشهوة؛ ويعملان معًا بتناسق، يزيد أو ينقص، في إنتاج الفعل البشري. وعليه فإن الشهوة توفِّر الطاقة التحفيزية التي تُحرِّك الفعل البشري، والعقل يوجِّه هذه الطاقة، ومن ثمَّ يُرشِد هذه الحركات. وهذا التوجيه والإرشاد يتأتَّى من الفهم الأكبر، الذي يوفره العقل، لما تتألَّف منه الحياة الخيِّرة ولأفضل وسيلة لتحقيقها. إذن الذي يجعل الشخصية متناسقة -في التصوير الطبيعاني- هو التنسيق المتناغم بين وظائف العقل الإدراكية ووظائف الشهوة التحفيزية؛ فعندما تتطابق أحكام المرء، حيال النشاطات والتجارب التي يجب أن يسعى إليها، تطابقًا تامًّا مع الغايات التي تُحفِّزه، عندئذٍ يعمل العقل والشهوة معًا بتناغم. وخصوصًا حينما تكون أحكام المرء في الأهمية النسبية لإحدى النشاطات أو التجارب، التي تُحقق عافية الإنسان، تنسجم مع قوة حافز الانخراط في هذا النشاط أو السعي إلى هذه التجربة، حينئذٍ تكون شخصية المرء متناسقة. وهكذا يمكننا أن نُعرِّف -وفقًا للوصف الطبيعاني- مثلًا أعلى لشخصية متناسقة يطابق ذلك الذي تتوسله حجة أفلاطون.

في الوقت نفسه، علينا أن نتذكر أنه هذا الوصف يحيد عن المثل الأعلى الذي تلتمسه حجة أفلاطون. إذ علينا أن نتذكر أن أفلاطون يجعل نمو الشخصية المتناسقة معتمدًا على حصول المرء على معرفة الكمال؛ وهو يجعل الحكمة هي هذه المعرفة، ويؤكِّد أن العقل يجب أن يخضع لتعليم صارم في المعارف الضرورية لفهم الكمال في جميع صوره. وعندما ينجح هذا التعليم، فإن الجزء العقلاني من النفس سيتفوق على الأجزاء الأخرى، وسيحكم -بعون من الروح- الشهوة؛ وهكذا ستكون الشخصية مُتناسقة. وعلى النقيض من هذا، في الوصف الطبيعاني، فإن نمو شخصية متناسقة لا يعتمد على تحصيل الحكمة فقط بل أيضًا على تحصيل السيطرة الذاتية الضرورية للعمل وفقًا لمقتضيات الحكمة. وإضافةً إلى تربية العقل -التربية التي تُكتسَب بالحكمة- يجب تكييف الشهوة أيضًا بحيث تكون الغايات

التي يخوض فيها المرء، وشدة رغبته في تحقيقها، تنسجم مع النشاطات التي تقضي الحكمة أنها قمينة بالفعل والتجارب التي تحكم أنها خليقة بالمسعى. وبعبارة أخرى، فإن تحقيق هذا التنظيم المتناغم لوظائف العقل الإدراكية مع وظائف الشهوة التحفيزية، يستلزم تعويدًا للوظائف التحفيزية للشهوة، بحيث تُمكِّن المرء من تطبيق الحكْمة التي تنتج من تأهيل الوظائف الإدراكية للعقل. وحينها فقط سيتمكن المرء من تحصيل امتيازات الشجاعة والاعتدال والعدالة -إلى جانب الحكمة- من بين امتيازاتٍ أخرى. إذن ليست الشخصية المتناسقة، في التصوُّر الطبيعاني -على النقيض من التصوُّر أفلاطون- نتيجة لتعليم العقل تعليمًا ناجحًا فحسب.

وعلى المنوال نفسه، لا يمكن للمرء في التصوُّر الطبيعاني -على النقيض من التصوُّر أفلاطون- أن يفترض أن التعليم الصحيح للعقل يضمن الحصول على الغايات التي تجعل الحياة سعيدةً كاملة؛ إذ يمكن لأفلاطون أن يفترض هذا لأن العقل -عنده- هو مصدر الغايات، وبمُوجِب أنه مصدر البواعث التي متى تُهيمن على بواعث الشهوة تكون الشخصية في جوهرها متناسقة. ولكن في التصوُّر الطبيعاني، وباعتبار أن العقل ليس مصدر هذه البواعث -بَلْهَ أيّ بواعث- فلا يمكن للمرء أن يفترض أنهُ مصدر هذه الغايات. ما الغايات التي يؤدي السعي إليه إلى حياة كاملة راضية؟ هو سؤال يُطرَح على الطبيعانيين. أي أنهم لا يمكن أن ينسبوا هذه الغايات إلى العقل بلا بُرهان. وعلاوة على هذا -إزاء الطبيعانيين الذين يُقدِّمون نظريات كمالية للعافية البشرية- سؤال ما الغايات التي تجعل الحياة كاملة راضية، هو سؤال عن النشاطات الحياتية التي تستحق أن تُفعَل لذاتها. لذا علينا أن نجد إجابةً على هذا السؤال، قبل أن نُحدِّد ما إذا كانت الأوصاف الطبيعانية للشخصية البشرية تُقدِّم حلًّا للمشكلة المركزية في الجمهورية.

8. طبيعانية أرسطو

هذا البرنامج الطبيعاني يعود إلى أرسطو (384-322 ق.م.)، الذي كان -بعد أفلاطون- أهم مؤيّد للكمالية في نظرية العافية، كما كان -بعد أفلاطون- أهم مؤيدي صيغة اليودايمونية التي جاء بها أفلاطون. وأرسطو، كأفلاطون، يُحدِّد العافية البشرية (اليودايمونيا) بنموذج عيش حياة كاملة راضية. وهي كاملة -يقول أرسطو- بمعنى أن المرء لا يمكن أن يجعلها أفضل بإضافة خير آخر، وهي راضية بمعنى أن المرء يهدف إلى عيش هذه

الحياة لذاتِها وليس لأجل خير آخر. وباختصار، حياة كهذه لا يعوزها شيء يمكن أن يُحسّنها، وهي باعثة على الرضا التّام بحدّ ذاتها. وهكذا تتوافق مع نموذج أفلاطون لحياة تُعاش سعيًا إلى غايات يمكن تحقيقها تحقيقًا دائمًا. ولكن خلافًا لأفلاطون، لا يُعرّف أرسطو هذه الغايات بالكمال في حدّ ذاته؛ إذ يرى أن علم الأخلاق هو دراسة الخير للكائنات البشرية، من دون افتراض أنه يتأتّى من دراسة الخير أو الكمال عمومًا. ولهذا، مع أن أرسطو يتفق مع أفلاطون في كمال الحياة المثلى واكتفائها الذاتي، إلّا أنه يختلف معه في اعتقاده أن معرفة ما تتألّف منه هذه الحياة يتطلّب عنايةً بطبيعة إنسانيتنا وبنوع الحياة التي تُميّز فصيلتنا، لا عنايةً -كما اعتقد أفلاطون- بفكرةٍ مُجرَّدةٍ عن الكمال يقاس بها كل خير بحدّ ذاته. ورغم أن أرسطو يشارك أفلاطون رؤيته العامة في أن الحياة البشرية المُثلى هي حياة الفكر والفعل العقلانيين، إلا أنه يُقيم رؤيته على اعتبارات مختلفة جدًا عن اعتبارات أفلاطون.

على وجه الخصوص، يقيم أرسطو اعتباراته على البيولوجيا. أي أنه وضع رؤيته مُراعيًا أن البشر كائنات حية. ولذا اعتقد أن للبشر نمط حياة مميز، وعليه فإن تحديد ما يجعل الحياة الإنسانية خيّرة يتطلّب أولًا تعريفُ نمطها المتميز؛ كما لو أن المرء يُعرّف نوع الأدب الذي تنتمي إليه الرواية قبل أن يقرر ما مواصفات الرواية الجيدة، أو أيّ وجبة من الوجبات -إفطار أو غداء أو عشاء- في البوفيه قبل أن يُحدد ما الذي إذا كان البوفيه جيدًا. والطريقة التي يتبعها أرسطو في تعريف نمط الحياة المُميّز للبشر -أو أيّ نوع حيواني- هو في تحديد القوى الخاصة بهذه الأنواع، وجَعْل ممارسة هذه القوى مُميّزةً لهذا النمط من الحياة. ومن هذا التعريف يتبع أن الحياة المُثلى لأعضاء الأنواع يقتضي نمو مُتكاملًا لهذه القوى، وامتيازًا في النشاطات التي تستعرض ممارستها.

لننظر -مثالًا على هذه المقاربة- إلى كيف يقرر المرء ما الحياة المُثلى للنسور. والإجابة عن هذا تتطلب أولًا تعريف نمط الحياة الفارق للنسور، وهذا يعني تحديد قوى النسر الخاصة. وهذا لا يقتصر على الطيران فحسب بل كذلك القدرة على التحليق مسافاتٍ بعيدة جدًا على ارتفاعاتٍ شاهقة. وكذلك تتضمن قدراته البصرية المذهلة، على الخصوص قدرته على رؤية الأشياء البعيدة بوضوح. ولذا فنمط الحياة الذي يُميّز النسور يتضمن نشاطات كالإقامة على الجروف وفي الأوكار العالية والتحليق بارتفاع

والانقضاض على الطريدة بدقة متناهية. ولذلك الحياة المثلى للنسر تقتضي العيش على هذا النحو، والامتياز في هذه النشاطات. والنسور التي تعيش بطرق مختلفة هي بالضرورة تعيش حياةً أسوأ، إذ أنها تعيش حياةً تكون فيها قواها الفارقة إما خاملة أو مُستخدمة على نحو مُختلٍّ وركيك: فعلى سبيل المثال، النسور التي تعيش في الأَسر وأجنحتها مقصوصة وأوكارها دانية من الأرض، مهما كانت تُطعَم جيدًا وخالية من الأمراض ويُعتنى بها بحب، فهي تعيش حياةً أسوأ من حياة تلك النسور التي تزدهر في بيئتها الطبيعية؛ هذا لأنَّ هذه النسور لم تمارس قط القوى التي هي مواهب يختصُّ بها نوعها. وبالفعل، فإن وجودها -عندما يُنظَر إليه هكذا- حزين: فعلى الرغم من أنها نسور، إلا أنَّ حياتها تبدو غير مكتملة قياسًا بنمط الحياة الذي حددناه بسهولة لنوع النسر.

والاعتبار نفسه ينطبق، عند أرسطو، على تحديد نمط الحياة الفارق للبشر، ومن ثمَّ تحديد ما الحياة المُثلى للكائنات البشرية. ولا غرابة أن أرسطو يُميّز العقل، باعتباره القوة التي يختص بها البشر، وهو القوة التي استخدامها يُعرِّف نمط الحياة الذي يميز نوعنا. لذا يؤكد أرسطو أن الحياة المُثلى للكائنات البشرية هي حياة تُنمَّى فيها القوى العقلية للإنسان نموًا تامًا، ويمتاز الإنسان فيها بالنشاطات التي تستعرض ممارسة هذه القوى. والرجال والنساء، الذين لم يطوروا قواهم العقلية قط أو الذين تفتقد حياتهم فرص ممارستها والناس الذين لا يستطيعون التعامل مع الظروف المعقدة الشائعة في حياة جميع المجتمعات اليوم من دون عون أو الذين يعملون ساعات طِوَال في واجبات بسيطة متكررة، لا يعيشون حياة خيِّرة كتلك التي يعيشها الذين طوروا قواهم العقلية تطويرًا تامًا، وهم الذين تُوفِّر وظائفهم وهواياتهم فرصًا وافرةً لاستخدامها. وعند أرسطو أن الذين لم يطوروا قواهم العقلية يعيشون وجودًا حزينًا مقارنةً بالذين طوروا قواهم العقلية، مثلما أن النسور التي تعيش في الأَسر تعيش حياة باهتة مقارنة بنظرائها في النوع التي تعيش في البريَّة. وهذا لا يعني طبعًا أن حياتهم أقلّ امتاعًا، على الرغم من أنه سيكون مذهلًا إن لم تكن؛ إذ لنتذكر أن نظرية أرسطو في العافية متعلِّقة بالكماليَّة، لا بمذهب اللذة. وهذا يعني إذن أن حياتهم لا ترقى إلى النموذج الكمالي للعافية، عند مقارنتها بحياة الذين طوَّروا قواهم العقلية.

ومما لا شك فيه أن وصف الحياة المثلى للبشر على أنها حياة تنمو

فيها قوى الإنسان العقلية نموًا كاملًا، ويمتاز فيها بأنشطة تستعرض استخدام هذه القوى، ليس تحديدًا للغايات القصوى التي يحقق المرء بها حياةً كاملةً راضية. والعديد من ضروب الحياة تناسب هذا الوصف؛ إذ أن نطاق الامتياز، في النشاطات البشرية التي تتطلب ممارسة القوى العقلية، كبيرٌ على نحوٍ لا يمكن الإحاطة به. وعلاوة على هذا، فالعديد من هذه النشاطات لها غايات لن يجعل سعي الإنسان فيها -إن كانت هي غاياته القصوى في الحياة- حياته كاملةً وراضية: فحياةٌ تُصرف -على سبيل المثال- في طلب الشهرة، على الرغم من أنها تستوجب استخدامًا للقوى العقلية، لن تكون كاملةً راضيةً إذا كانت الشهرة هي الغاية المهيمنة؛ إذ من طبيعة الشهرة أن تتلاشى بمرور الوقت، في غياب جهودٍ متجددةٍ في اكتسابها. ولذا فهذا الوصف، للحياة البشرية الأسمى، ليس كافيًا لتحديد الغايات التي يجعل طلبها الحياة كاملةً وراضية. وعليه فلا بد أن أرسطو -بما أنه قصد بالحياة المثلى حياةً تكون كاملةً راضية- اعتقد أن هناك ما هو أكثر، في الاعتبارات البيولوجية التي بنى عليها رؤيته، مما جوّزنا لها حتى الآن.

وفي الحقيقة، لقد اعتقد أرسطو أن هنالك ما هو أكثر: فرؤيته، التي عبّر عنها في فقرةٍ مهمةٍ من كتابه الأخلاق النيقوماخية، هي أن مَقْصَد الحياة البشرية هو ممارسة العقل[1]. ولذا اعتقد أرسطو أن النشاط العقلي، بحدّ ذاتهِ، هو الغاية التي يطلبها من يريد الحياة المُثلى، عندما يمتاز في هذا النشاط. ويستتبع هذا التشبيه من هذا الاستنتاج: مثلما أنَّ مَقْصَد عازف المزمار أن يعزف المزمار، ومَقْصَد النحّات أن يصنع تماثيل؛ فكذلك ثمّة مَقْصَد للحياة البشرية. أو كما يقول أرسطو في تشبيهه الثاني: مثلما أن للعيون وظيفة طبيعية، وللأيدي وظيفة طبيعية؛ فإن لحياة الإنسان، برمتها، وظيفة أيضًا. ولفهم هذه الوظيفة، على المرء أن يُحدّد القوى والقدرات التي تُميّز البشر عن فصائل الحيوان، وقد جعلها أرسطو -كما نوهنا سابقًا- القوى العقلية. ولهذا عنده أن الاعتبارات، التي قادت إلى تعريف النمط المُميّز للحياة البشرية، تُحدّد أيضًا وظيفة البشر. إذن في رأيه أن الحياة المثلى للبشر هي حياة يُحقّق فيها المرء وظيفته، وهذه حياة سيكون مقصدها النشاط العقلي. وهذه الحياة، إن أبدت امتيازًا في النشاطات المخصوصة، فستكون بالضرورة كاملةً وراضية؛ لأن حياةً يستوفي فيها المرء وظيفته بوصفه كائنًا بشريًا، ويحقق امتيازًا في هذا، ستكون حياةً باعثة على الرضا بحدّ ذاتها، ولن تفتقر إلى شيء يمكن أن يجعلها أفضل.

(1) أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الأول، الفصل 7.

كيف ينبغي لنا أن نفهم حجة أرسطو هذه؟ إن معناها لا يستبين على الفور، ولا شك أن سبب هذا الغموض يرجع إلى المسافة التي تفصل المفاهيم البيولوجية عند قدماء الإغريق عن المفاهيم البيولوجية الحديثة المألوفة عندنا. ومع ذلك فالتشبيهات التي يُقيم عليه أرسطو فرضيته، في أن البشر يمتازون بوظيفة فارقة بصفتهم بشرًا، يمكن أن تكون مُرشِدًا لفهم حجته: انظر، من ثمَّ، إلى احتكامه إلى عازفي المزمار والنحَّاتين، فأجل أن تكون أحدهما ينبغي لك أن تزاول النشاط الذي يُميِّز هذا الفن؛ وعندما يزاول عازفو المزمار أو النحَّاتون هذا النشاط، يعملون عملَ العازفين أو النحَّاتين وهذا العمل -في هذه الحالة- يُعرِّف وظيفتهم. ولذا فلا بُدَّ أن أرسطو يجادل أنه حين يزاول المرء نشاطًا مُميَّزًا للنوع الإنساني فهو يعمل بوصفه كائنًا بشريًّا، وهذا العمل يُعرِّف وظيفته. وأن تعمل بوصفك إنسانًا يعني -عند أرسطو- أن تزاول نشاطًا عقلانيًّا، هذا لأن هذه القوة هي ما يُميِّز الكائنات البشرية عن الحيوانات. أما النظر والسماع، والشم والذوق -على النقيض من ذلك- فهي نشاطات يزاولها البشر والحيوانات على حدٍ سواء. وهكذا، فالمرء يتصرف كحيوان ذو إحساس -لا كإنسان على وجه التعيين- حين يُبصِر الأشياء ويستمع إليها ويشمها ويذوقها؛ فالقوى الحسيَّة، التي يمارسها المرء في هذه النشاطات، ليست مختصةً بالكائنات البشرية. وبالمثل، يتصرف المرء بوصفه كائنًا حيًّا فحسب -وليس كائنًا بشريًّا ولا حتى حيوانًا ذو إحساس- حين يأكل ويشرب وينام، لأن هذه النشاطات الغذائية والأيضية مشتركة بين النباتات والحيوانات. ولأن أرسطو يُبرِز هذه التباينات بوضوح، يمكننا أن نفترض أنه يقصد إلى التفريق بين النشاط الذي مغزاه ممارسة العقل والنشاطات التي مغزاها ممارسة هذه القُوى الأخرى. ولذلك، فالذي يريد أن يبينه بهذه الحجة ليس أن بعضًا من الغايات، التي تتطلَّب ممارسة العقل، هي الغايات التي تجعل الحياة كاملةً وراضية، بل يقصد أن يبيِّن أن أيَّ مجموعة من الغايات، التي يتطلب السعي فيها ممارسة العقل، هي غايات يمكن أن تجعل الحياة كاملة وراضية إن كان مغزى النهائي للسعي فيها هو تنمية قوى العقل وممارستها؛ أي أن يعيش المرء حياةً يعمل فيها بوصفه كائنًا بشريًّا، وأن يحقق التميُّز في هذا العمل.

لنتذكر أن هذا تفسير فضفاض لحجة أرسطو في الوظيفة. وهو تفسير فضفاض لأن الحجة -في هذا التفسير- لا يُقصَد منها تضييق نطاق الغايات، التي تجعل الحياة تتصف بنمطٍ بشريٍّ مُميَّز يوجب تنظيمها على

نحو يُحقِّق الحياة المثلى، إنما يُقصد منها توضيح مسلك مُعيَّن تجاه تلك المساعي الضرورية في عيش حياة كاملة وراضية. وحياة الإنسان تترتب حول السعي في غايات معينة قبل أن يتفكَّر في مغزى السعي فيها. والنجاح في الحياة يتمثَّل في تحقيق هذه الغايات، لذا فتحقيقها -قد يُعتقد أول الأمر- هو ما يجعل السعي فيها ذو معنى. ولكن لاحقًا، إن تطلَّب السعي في هذه الغايات تطويرًا لقوى المرء العقلية وممارسةً لها، فقد يرى أن امتلاك هذه الغايات قد خلق له حياةً لها نمط إنساني مُميَّز؛ وعليه فسيعُد النشاط، الذي يجعل الحياة تمتاز بالإنسانية، هو ما يجعل السعي في طلبها ذو معنى. وبعبارة أخرى، سيتحول من رؤية هذه المساعي وتقديرها، باعتبارها وسيلةً للنجاح في الحياة، إلى رؤيتها باعتبارها تتألَّف من نشاطٍ مغزاه ممارسة العقل بالضرورة؛ وعليه فقيمتها تَكْمُن في الامتياز في ممارسة هذا النشاط العقلي. ومن ثمَّ، سيمتلك المرء رؤيةً وسلوكًا إزاء المساعي التي تنتظم حولها حياته، والتي -في التفسير الفضفاض لحجة وظيفية أرسطو- ضرورية لحياته لتكون كاملةً وسعيدة؛ وحينها إذن سيصير مغزى هذه المساعي عنده تنمية القوى العقلية وممارستها، من الأجل الامتياز في وظيفته باعتباره كائنًا بشريًا. وحينئذٍ سينال حياةً تستوفي تعريف أرسطو للحياة المثلى للكائن البشري: الحياة التي تتألف من الأنشطة البشريَّة، الفكرية والعملية، التي تتماشى مع الفضيلة. وبهذا التعريف، يصل أرسطو إلى الاستنتاج الأخير لحجته الوظيفية.

9. مُشكلةٌ في برنامج أرسطو

ولكن في هذه النقطة يواجه برنامج أرسطو مشكلة، وهي تقع لأن أرسطو يعدُّ الفضيلة الإنسانية مُتألِّفةً من القدرات والنزعات التي تعادل مُمارستها امتيازًا في الوظيفة الإنسانية، ويُماهيها بمعايير الفضيلة: الشجاعة والاعتدال والعدالة والنزاهة والكرم، وما شابهها. وخلاصة القول، أن أرسطو يعتقد أن الامتياز في الوظيفة البشرية يتمثَّل في النشاطات التي تتطلب ممارسةً لمعايير الفضيلة هذه. بيد أن حجته الوظيفية -في التفسير الفضفاض لها- أوسع مما ينبغي لدعم هذا المعتقد.

والسبب هو أن هذه الحجة -في تفسيرها الفضفاض- لا تستبعد أيَّ حياة لها نمط بشري مميز من أن تكون الحياة المثلى للبشر، على اعتبار الغايات التي ينتظم حولها المسعى. وحتى حياةٌ قُضيت سعيًا في إحراز

الشهرة متوافقة مع الحياة المثلى للكائن البشري، لأنه من الممكن -مهما بدا غير مقبول في السيكولوجية البشرية- لشخصٍ، صرف حياته سعيًا إلى الشهرة، أن يرى أن مسعاه يُوفِّر له فرصةً لممارسة قواه العقلية؛ ومن ثمَّ يرى أن مقصد مسعاه إلى الشهرة هو تطوير لهذه القوى وممارسة لها، لأجل أن يمتاز في وظيفته بوصفه كائنًا بشريًّا. وكذلك حياة قُضِيت في خداع الآخرين، أيْ حياة مُحترف الاحتيال إن صح التعبير، متوافقة -بحسب حجة أرسطو الوظيفية في تفسيرها الفضفاض- مع الحياة المثلى للبشر؛ لأنها، أيضًا، نجاحُ حياتيٌ يستلزم تنمية القوى العقلية وممارستها. ولذا من الوارد -مهما كان هذا مُستبعدًا في السيكولوجية البشرية- أن يَعُدَّ شخصٌ، قضى حياته في خداع الآخرين، المساعي التي انتظمت فيها حياته كفُرصٍ لاستخدام قواه العقلية؛ ومن ثمَّ يعدّ أن مقصد السعي إلى أن يكون محتالًا جيدًا يتوافق مع تطوير هذه القوى وممارستها. من الجلي أن حياةً كهذه تتنافى مع امتلاك الشخص لفضائل العدالة والأمانة. ولذا الحجة الوظيفية، في تفسيرها الفضفاض، لا تُؤيِّد معتقد أرسطو في أن العمل بلوازم البشرية، على أحسن وجه، يتمثَّل في النشاطات التي تدعو لممارسة جميع معايير الفضيلة، وخصوصًا العدالة والأمانة.

ولتأييد معتقد أرسطو، يجب أن تُعطى الحجة الوظيفية تفسيرًا آخرًا. وعلى الخصوص، يجب أن تُفسَّر على نحوٍ يُضيِّق نطاق الغايات التي تنتظم حياة الإنسان عندما يسعى فيها لتكون الحياة المُثلى. وتفسير الحجة على هذا النحو الضيِّق، يعني أن أرسطو يعتقد أن بعض صور النشاط العقلي أنسب -بفضل صورتها- لتحقيق الامتياز في الوظيفة البشرية من الأخرى. وفي إحدى هذه التفسيرات الضيقة، على سبيل المثال، يعتقد أرسطو أن السعي إلى الحقيقة والمعرفة يُحفِّز ارتقاء قدرات الإنسان عقلية إلى مستوى في الكمال أعلى من السعي إلى الشهرة أو الثراء أو النصر في الحرب أو البراعة في فنٍّ أو حِرفة. وعليه، فإن الحياة المُثلى للكائنات البشرية ستكون حياةً تنتظم حول مسعى نَيل الحقيقة والمعرفة، وهي الحياة التي يمتاز فيها المرء بنشاطات ضرورية لاكتشاف الحقيقة وتقدُّم المعرفة، وبعبارة أخرى: بالعلم والفلسفة، والبحث والدراسة.

من الواضح أن هذا التفسير لحجة أرسطو الوظيفية -وبالفعل أيُّ تفسيرٍ لها يقصد إلى تضييق نطاق الغايات التي يمكن أن تنتظم بها الحياة البشرية انتظامًا يميزها عن غيرها ويؤدي إلى الحياة المُثلى- يعتمد على عزو

تصوُّرٍ إلى أرسطو عن قوانا العقلية، على أساسه يمكن للمرء أن يُفرّق بين أنواع النشاط العقلي بوصفها ممارسة أصدق أو أمثَل لهذه القوى؛ وإلا لن نستطيع حمل أرسطو على أنه يعتقد أن بعض أنواع النشاط العقلي -بفضل نوعها وحسب- مناسبة أكثر من أنواع أخرى في تحقيق الامتياز في الوظيفة البشرية. ولكن من الصعب تسويغ كيف يمكن إقامة هذا التفريق بين أنواع النشاط العقلي. وما لم يستطع المرء فعل هذا، فإنّ حجة الوظيفة ستفشل في إقصاء حياة تنتظم حول مسعىً مناقضٍ لجميع معايير الفضيلة، من أن يكون الحياة المثلى للكائنات البشرية.

والمشكلة في تسويغ هذا التفريق هي ذي: أنَّ العقل البشري يضم قُدراتٍ مُتعددة للتفكير المُنتِج؛ وتتضمن هذه القدرات قدراتٍ للتفكير التصوُّري والمنطقي، وللاختراع، وللتركيب الخلّاق للتجارب الحسية، وللفهم التعاطفي، وغيرها. وتصوُّرٌ لقوانا العقلية، يمكن على أساسه التمييز بين الأنواع المختلفة من النشاط العقلي على اعتبار أنّها أصدق في التعبير عن ممارسات العقل، يجب أن يكون مفهومًا يحصر العقل في إحدى هذه القدرات أو في عددٍ قليلٍ منها، أو إن اشتمل عليها جميعها أن يُميِّز بينها تمييزًا صارمًا. ولكن من الجلي أنه إذا كان المفهوم الأخير لقوانا العقلية، المعزو لأرسطو في التفسير الضيق لحجته في الوظيفة، فالحجة يجب أن تتضمن مقدمةً تقول إنه على الرغم من أن ممارسة أيٍّ من القدرات هي ممارسة للعقل، إلا أن ممارسة بعضها هي ممارسة أصدق وأمثل للعقل من الأخرى. وهذه المقدمة يصعب تعليلها: فرفع بعض هذه القدرات على الأخرى، باعتبار أنها قدرة تمثّل ممارستها نوعًا أنقى أو أكمل للعقل، سيبدو أنه تفضيلٌ اعتباطيٌ لنوع من النشاطات العقلية على الأخرى.

إذن لنفترض التصوُّر الأول لقوانا العقلية، المعزو إلى أرسطو، في التفسير الضيق لحجته في الوظيفة؛ ويستتبع منه أن قوانا العقلية، في النسخة الثانية من التفسير، تتضمن بعض -لا كُلّ- القدرات الفكرية التي يتكون منها العقل البشري. وعليه، فالتصوُّر يمكن أن يكون أساسًا للتمييز بين أنواع النشاط العقلي، بوصفها ممارسةً أصدق أو أمثل للعقل؛ إذ يمكن استخدامه لتمييز عناصر النشاط المقترنة بالممارسات العقلانية، من العناصر المتصلة بممارسة قوى الذهن الأخرى. ولكن ما اتضح -في النسخة الأولى من التفسير الضيق- أنه تفضيلٌ اعتباطيٌ لنوع من النشاطات العقلية على الأخرى، يعاود الظهور في هذه النسخة الثانية على أنه تفضيلٌ اعتباطيٌ

لنوع من وظائف الإنسان على الأخرى. ففي نهاية المطاف، إن كانت بعض قوى الذهن البشري متمايزة عن قدراتنا العقلانيَّة، فعلى أرسطو أن يُعلِّل استبعاد ممارستها من الوظيفة التي تُميِّز البشر، ويصعب رؤية كيف يمكن له فعل هذا. وبما أنه لا يوجد -على ما يبدو- أساس لجعل قوانا العقلية التي تُميِّز البشر عن الحيوانات، عندما يُفهم الذكاء البشري على أنه مكوَّن من قدرات أخرى للتفكير المُنتِج، يظهر أن لا أساس لجعل ممارسة العقلانيَّة هي الوظيفة البشرية الوحيدة مع استبعاد القدرات الأخرى.

والمحصلة أن حجة أرسطو في الوظيفة -في أيٍّ من صورتيِ التفسير الضيق- لا تدعم جعل ممارسة أي قدرة من قدرات التفكير المُنتِج، التي يتركب منها الذكاء البشري، نوعًا أمثل من الوظيفة البشرية من ممارسة قدرات أخرى. ولذا، فهي لا تدعم جعل حياة أفضل للبشر من حياة أخرى؛ لأن السعي في الغايات، التي تنتظم حولها القدرات الأولى، مفضٍ أكثر إلى ممارسة إحدى هذه القدرات من السعي في الغايات التي تنتظم حولها الثانية، نظرًا إلى أن السعي في الثانية مفضٍ أكثر إلى ممارسة قدرة مختلفة من بين القدرات التي يتكون منها الذهن البشري. والحجة لا تدعم -على سبيل المثال- اعتبار حياة مُكرسة في السعي إلى الحقيقة والمعرفة حياةً أفضل من حياة مكرسة للموسيقى أو الرسم أو الطبخ أو أيٍّ من الفنون الجميلة أو العملية؛ فبينما الحياة الأولى تنتظم حول غايات السعي فيها مفضٍ إلى ممارسة قدرة التفكير التصوُّري والمنطقي أكثر من الثانية، فلا شيء في الحجة يجعل ممارسة هذه القدرة امتيازًا في الوظيفة البشرية يفوق ممارسة قدرة تركيب التجارب الحسيَّة، وهي القدرة المتصلة بحياة تنتظم في النوع الثاني. وبالمثل، الحياة التي تنتظم حول غايات مسعاها مُفضٍ إلى ممارسة قدرة الاختراع: الحياة المُكرسة لحل المشاكل العملية، وصنع الأدوات الجديدة، وتنظيم المشاريع التعاونية. وينطبق هذا أيضًا على حياة تنتظم حول غاياتٍ مسعاها مفضٍ إلى ممارسة قدرة رؤية الأشياء العبثية والمتناقضة، وهذه هي الحياة المكرسة للكوميديا والتهكُّم والتمثيل الإيمائي وغيرها من ضروب الترفيه والتعليق الساخر.

وفي المجمل، إن فُسّرت حجة أرسطو في الوظيفة لتعني الحد من نطاق الغايات، التي السعي فيها له صيغة فارقة للبشر التي يجب أن تنتظم فيها الحياة لتكون الحياة المثلى للكائنات البشرية، فهي أضعف من أن تضع هذه الحدود. وبفشل الحجة في هذا، لا يمكنها أن تصل إلى الاستنتاج

الذي قصده أرسطو: فرغمًا عن حجته في الوظيفة، يمكن لإنسانٍ أن يعيش حياةً كاملةً وراضيةً، وحياةً يلبي فيها الوظيفة البشرية ويحقق الامتياز في هذا، من دون أن تكون الأفكار والأفعال التي كرس حياتها متوافقةً مع معايير الفضيلة، وعلى الخصوص العدالة والأمانة.

10. آفاق اليودايمونية المعاصرة

اعتقد أرسطو، مثلما اعتقد أفلاطون، أن الناس الذين حياتهم كاملة وراضية لن يكونوا عُرضةً للبواعث التي تنبثق منها الأفعال الظالمة والمخادعة. وسواءً اتفق مع أفلاطون أم اختلف في رؤية هذه البواعث على أنها حالات اعتياز، إلا أنه عدها حالات فَرَطٍ في الشهوة والعاطفة تدفع المرء إلى أخذ فوق ما يستحق. ولذلك فهي حالات مُختلّة، والتصرُّف تحت تأثيرها يعني التصرُّف بشكل سيئ، أي بشكل يُخلُّ بالكائن البشري. وعليه فإن عيش حياة يحقق فيها الفرد وظيفته بوصفه إنسانًا ويُحرز امتيازًا في هذا يعني العيش بتحرُّرٍ من هذه النّزعَات. وقد اعتقد أرسطو أن العدالة هي إحدى الفضائل التي يمتلكها الإنسان الذي عاش حياةً كاملةً وراضية، إذ أن أحدًا لن يمتاز في وظيفته البشرية إن كان عرضة للشهوات والعواطف المفرطة. ولكن الحجة التي يستند عليها أرسطو، في هذا الاستنتاج، تتهاوى كما رأينا: فلا شيء فيها يستبعد -في تفسيرها الفضفاض- إمكانية أن يتصرف الإنسان بظلم بسبب شهوات وعواطف مختلفة، خصوصًا تلك الشهوات والعواطف التي تتسق مع تحقيق الوظيفة الإنسانية والامتياز فيها، وأيّ تفسير أضيق نقدمه لاستبعاد هذه الإمكانية سيقوم على تفضيلٍ اعتباطيٍ لنوع من الوظائف البشرية على نوع آخر. ولهذا لا يرقى البرنامج الأرسطي الطبيعاني، أيضًا، ليصون فكرة أفلاطون عن أن الناس الذين يعيشون حياة كاملة وراضية لا يقعون عرضةً للبواعث التي تنبثق منها الأفعال الجائرة تجاه الآخرين.

رغمًا عن هذا، من المهم ملاحظة أن فشل برنامجي أفلاطون وأرسطو، في الحفاظ على هذه الفكرة، لا يعني أن هذه الفكرة بحدّ ذاتها مُفلِسة؛ بل على العكس، يمكن للفكرة أن تُقدّم بصيرةً ثاقبةً في الطبيعة البشرية، بيد أن هذا يتطلب دراسات إمبريقية لحياة البشر لإثباتها. وقد اضطلع أفلاطون وأرسطو، لإثباتها، بدراسة معنى العافية؛ أي أنهم أجروا دراسةً فلسفيةً في جوهرها. والدرس من فشل هذه الدراسات، الهادفة إلى تبيان أن الاتصاف

بالعدل والأمانة في معاملات المرء مع الآخرين ضروري لعيش الحياة المُثلى، قد يعني الحاجة إلى نوع آخر من الدراسة لإثبات صحة فكرة أفلاطون؛ فإثبات صحتها قد يتطلب -مثلًا- دراسة حياة أناسٍ معينين عاشوا حياةً طيبة، وكان نجاحهم في الحياة مشتملًا على تطوير قواهم وقدراتهم المُميّزة للبشر وممارستهم لها. وفي الحالة المُثلى، ستكون الدراسة مُصمَّمة لتبيان ما إذا كان هؤلاء الناس عرضة للبواعث التي تنبثق منها الأفعال الجائرة والخادعة أقلّ من الآخرين. ولكن على نحو واقعي أكثر، قد يرضا المرء بدراسةٍ مصممة لتحديد ما إذا كانت هذه البواعث تَخْطُر على نحو أقل في حياة هؤلاء الناس من أولئك الذين عاشوا حياةً ليست طيبة، إما لأنهم افتقروا لتنمية أو ممارسة القوى والقدرات التي تُميّز البشر أو لأنهم عُدِموا النجاح في الحياة على الرغم من امتلاكهم لهذه القوى والقدرات. وعلى كلّ حال، ستتبع الدراسات بروتوكولات البحث في العلوم الاجتماعية، وستكون نتيجتها تعميمات إحصائيَّة التي هي من سمات النتائج البحثية في هذه العلوم، وليس حقائق كُليَّة وضرورية التي هي موضوع الدراسة الفلسفية.

لذا من الأكيد أن هذه النتائج لن تُرضي غلوكون وأديمنتوس، إذ أنهم يريدون من سقراط برهنة وجود تعارضٍ كُلّي وضروريٍ بين الاتصاف بالجور وعيش حياةٍ طيبة. وتبيان قلة تعرُّض الذين يعيشون حياةً طيبة إلى البواعث التي تنبث منها الأفعال الجائرة، لن يبدو لهما سوى إجابة رديئة؛ فلقد تحديا سقراط أن يُعطيَ دفاعًا فلسفيًا عن العدالة، وهذا الدفاع يجب أن يُقدِّم نتائج أقوى من تعميمات تُمثِّل استعدادات ونزعات. بيد أن علينا أن ننظر في احتمالية أن تحديهما يطلب أكثر مما يجب من الدراسة الفلسفية؛ أيْ أنَّ علينا النظر في احتمالية أن صيغة اليودايمونية، التي أتى بها أفلاطون ونقحها أرسطو، لا يمكن الدفاع عنها تمامًا في داخل حدود الفلسفة. وربما إذن أن أفضل دفاعٍ عن نظريتهما يحذو برنامج أرسطو، وصولًا إلى نقطة تعريف الصيغة المُميِّزة للحياة البشرية -بالاستناد إلى القوى والقدرات الخاصة للكائنات البشرية- ومن ثمّ وصف الحياة المثلى للبشر بأنها تلك الكاملة الراضية بموجب تحقيق هذه القوى والقدرات. ولكن عند الوصول إلى هذه النقطة، يتخلى هذا الدفاع المُقترح عن نظريتهما عن محاولة البرهنة على أن امتلاك فضيلة العدالة وممارستها أمرٌ ضروريٌّ في كل الحالات لعيش حياة إنسانية طيِّبة، ويتوسَّل بدلًا من هذا بحوادث الحياة الإنسانية التي يبدو أنها تجعل من المستبعد جدًا غياب هذه الفضيلة

في حياة الناس الذين حققوا -بتحقيق قواهم وقدراتهم الإنسانية المميزة- حياةً كاملة وسعيدة. وهذا الدفاع، ولا شك، ليس حلًا للمشكلة المركزية في كتاب أفلاطون الجمهورية؛ ولكنه يُقدِّم أملًا بملاذٍ من المخاوف، إزاء احتمالية صدق عدميَّة ثراسيماخوس، التي تقود غلوكون وأديمنتوس إلى طرح تحديهما على سقراط.

4. النفعيَّة

1. الحياد

يتشارك مذهب الأَثَرة مع اليودايمونية بمنظور الاهتمام بالذات؛ فكلاهما يُحدِّد المنظور، الذي يستخدمه الشخص للحكم على ما الذي يجب فعله، باعتباره منظور الشخص المهتم بكيف يعزز خيره الذاتي على أحسن وجه. وفي كلتا النظريتين إذن، الخير الأسمى للفرد هو خيره الذاتي، سواءٌ أكان هذا سعادته أو عافيته. ولهذا، في كلتا النظريتين، يُفهَم أن الاعتبارات الأخلاقية تحظى بتأييد العقل بقدر ما تساعد في النهوض بهذا الخير.

ساد المنظور المهتم بالذات في علم الأخلاق القديم، إذ أن اليودايمونية كانت نظريته السائدة. أما علم الأخلاق الحديث فيمتاز بتحوُّلٍ عن هذا المنظور، فليست اليودايمونية هي النظرية السائدة في المجال الآن. ورغم أن مذهب الأثرة تمتع بأتباع طوال العصر الحديثة، إلا أن النظريات التي تفترض منظورًا مُختلفًا عن الاهتمام بالذات طغت عليه. وهذه النظريات لا تجعل المنظور، الذي من خلاله يقرر الفرد ما الذي يجب أن يفعله، منظورَ شخص مهتم بأحسن طريقة لتحقيق الخير لذاته. ولا يُفسّرون تأييد العقل، لهذه الاعتبارات الأخلاقية، بتبيان كيف أن هذه الاعتبارات يمكن أن تنهض بهذا الخير. ولتفسير هذا التأييد، افترض الفلاسفة الأخلاقيون الحديثون -عوضًا عن ذلك- أن الاعتبارات الأخلاقية تُخاطب عنصرًا آخرًا في الشخصية الإنسانية غير ذلك المهتم بخير الذات. وقد وضع بعض الفلاسفة هذا العنصر في القدرات العقلية ذاتها، وافترضوا أن لدينا قدرة عقلية خاصة على معرفة واجبنا. وهؤلاء الفلاسفة يدعمون على العموم نظريات واجبيَّة في الأخلاق. أما آخرون فأشاروا إلى نزعاتنا الخيِّرة، تجاه أخينا الإنسان وتجاه أعضاء المملكة الحيوانية، بوصفه العنصر الذي تخاطبه الاعتبارات الأخلاقية. وهؤلاء الفلاسفة، على الأغلب، يدعمون النفعية (Utilitarianism)، وهي النظرية التي ترى -في صيغتها الكلاسيكية- أن الخير الأسمى هو خير البشرية أو خير الحيوانات ذات الحس على العموم. ومجموعة ثالثة تؤلِّف السمات الرئيسة للمجموعتين الأولتين: فهؤلاء الفلاسفة يدعمون النفعية على أساس أن العقل يُوجِب السعي في خير البشرية أو في خير الحيوانات ذات الحس على العموم، وهم كذلك

-كالمجموعة الأولى- يحددون العقل بوصفه العنصر الذي تخاطبه الاعتبارات الأخلاقية في شخصية الإنسان. والنفعية هي موضوع هذا الفصل[1]، أما النظريات الواجبية فسنُعرِّج عليها في الفصل الذي يليه.

النفعية -مثلها مثل مذهب الأَثَرة واليودايمونية- نظرية غائيّة. والتوجيهات تؤسسها هي أحكام فيما يجب أن يفعله المرء، بمعنى ما الذي يجدر بالمرء أن يفعله في ضوء غاياته ومصالحه. والغاية، التي تؤسس عليها النفعية توجيهاتها في الأخلاق، هي الخير العام؛ سواء أفُهِم هذا الخير بوصفه خير الإنسانية أو على أنه -بصورة أشمل- خير جميع الحيوانات القادرة على استشعار تجاربٍ يمكن أن يتعاطف معها البشر. ولكن لتبسيط عرضنا، دعونا نفترض الغايات الأقل شمولًا على اعتبار، أنها الأرضية التي تؤسس عليها النفعية توجيهاتها الأخلاقية. إذن خير البشرية -في عرضنا المُبسّط للنفعية- هو الغاية القصوى للأخلاق، ومن ثمَّ فهو الخير الأسمى للبشر؛ ومن ثمَّ يُحكم بصحة الأفعال أو خطإها وفقًا لتعزيزها لهذه الغاية أو عرقلتها. وعلى وجه التدقيق، في الصياغة الأدق للمعايير النفعية للصواب والخطأ: الفعل يكون صحيحًا إذا كان يُعزِّز تحقيقَ هذه الغاية، أحسن تحقيق، في الظروف التي يواجهها المرء. والفعل يكون خاطئًا إذا كان يُخفِق في تعزيز هذه الغاية، أو يعززها على نحو أقل من فعل آخر يمكن أن يُؤتى في هذه الظروف. وهذا المعيار يُعرَف عادة بمبدأ المنفعة (Principle of Utility)، أو -جريًا على التقليد النفعي الذي يرى جيرمي بنتام مؤسسًا وجون ستوارت ميل أخطر مناصريه- مبدأ السعادة الكبرى (Greatest Happiness Principle). وعند صياغة المبدأ على صورة توجيه -وفقًا لهذا التقليد البنتامي- يصير: تصرَّف على نحو يجلب أكبر قدر من السعادة في العالم، بقدر ما تستطيع، في الظروف التي تواجهها.

صياغة بنتام لمبدأ المنفعة، بوصفه توجيهًا في تعزيز السعادة، تجسد قبوله لمذهب اللذة على اعتباره النظرية الصحيحة في العافية. ولهذا فهذه الصياغة مُميّزة للنظرية النفعية الكلاسيكية، ولكنها ليست لازمةً في جميع نُسَخ النظرية. وبعبارة أخرى، ليس المبدأ مُلتحمًا بمذهب اللذة

(١) تقسيم مُنظري النفعية إلى مجموعتين -المجموعة التي تحدد الخيريّة العامة بوصفها العنصر الذي تخاطبه الاعتبارات الأخلاقية في شخصية الإنسان، والمجموعة التي تُحدد العقل بوصفه هذا العنصر- يعكس اتجاهًا في تطوُّر الأخلاقيات النفعية. النفعيون الكلاسيكيون، مثل ميل، يجنحون إلى المجموعة الأولى. أما منذ هنري سيدجويك (1838-1900)، الذي أنشأ وطور -في تحفته مناهج علم الأخلاق، الطبعة السابعة (لندن: ماكميلان، 1907)- فكرة التوليف بين السمات الواجبية العقلانية والنفعية الكلاسيكية، فقد مال النفعيون إلى المجموعة الثانية. وعرضُ النفعية، في هذا الفصل، منسجم مع المجوعتين.

ضربة لازب. إذ يمكن للمرء أن يصيغه على نحوٍ يُبيّن قبوله للكمالية بوصفها النظرية الصحيحة في العافية، أو يمكن أن يصيغه على نحوٍ يُبيّن قبولًا لنظريةٍ مختلطة. ولتعميم النقطة، لا يفترض مبدأ المنفعة مسبقًا أيّ نظرية معينة في العافية أو السعادة، وإنما يدعو إلى أن يتصرف المرء بغية جلبِ أكبر قدر من الخير الإجمالي في العالم قدر استطاعته؛ أما كيف يتصور المرء هذا الخير، سواءٌ أتصوره سعادة أو عافية، وسواءٌ أعرّفه لذويًا أو كماليًا أو مزيجًا من الاثنين، فهو يحدد ضربًا من النفعية ولكنه غير ضروريٍّ لدراستها. لذا يمكننا، في هذه الدراسة، أن نضرب صفحًا عن الأسئلة حيال الطبيعة الجوهرية لهذا الخير.

في الوقت نفسه، علينا أن نُعيّن الإجراء الذين ممن خلاله يُحسب مقدار الخير الإجمالي الذي ينجم عن الفعل. وجريًا على نموذج بنتام في الحاسبة اللذويّة، دعونا نعد هذا الإجراء متمثلًا في تقويم مقدار الخير والشر الذي يجلبه هذا الفعل في حياة جميع الأشخاص الذين سيتأثرون به، ومن ثمّ جمع مقداريْ الخير والشر الذي يجلبه الفعل على حدة. وأخيرًا، يُطرَح مجموع الشر من مجموع الخير؛ وهكذا يصل المرء إلى الرصيد الصافي، للخير على الشر، الذي يُنتِجه الفعل. وإن عرّف المرء الخير الإجمالي تعريفًا لذّويًا، فإنه يصل إلى الرصيد الصافي للخير على الشر: بطرح مجموع الألم، الذي يُنتِجه الفعل، من مجموع اللذة. أمّا إن عرّف المرء الخير الإجمالي تعريفًا كماليًا، فإنه يصل إلى الرصيد الصافي للخير على الشر: بطرح مجموع درجة القصور في النشاط البشري الذي يُنتِجها الفعل، من درجة الامتياز في النشاط البشري الذي يُنتِجها الفعل. إذن لتطبيق مبدأ المنفعة، يجب على المرء أن يستطلع مُختلف الأفعال التي يمكن أن يأتيها الشخص في الظروف التي يواجهها، ويحسب الرصيد الصافي المُتوقع للخير على الشر الذي يُنتِجه كل فعل، ومن ثمّ يحدد الفعل الصحيح؛ وهو الفعل الذي يجب أن يتخذه الشخص، ليُنتج رصيدًا صافيًا من الخير أكبر من الشر. وعليه يمكن القول إن مبدأ المنفعة يوجّه بأن يتصرف المرء بغية إنتاج أكبر رصيد صافٍ من الخير على الشر يمكن أن يأتيه في الظروف التي تواجهه.

في حاسبة بنتام اللذائذية، ترتسم تجارب اللذة والألم، في الخير الإجمالي الذي يجلبه الفعل، بحسب قوتها ومدتها. أيْ أنّ قياس مقدار اللذة أو الألم، المتمثل في التجربة، يعتمد على بُعدَين للتجربة: قوتها ومدتها، والمقدار الناجم من اللذة أو الألم، الذي يُنسب إلى التجربة، يُترجم

مباشرةً إلى مقدار الخير أو الشر الذي تُمثِّله التجربة. هكذا فحاسبة بنتام تتضمن أن تجارب اللذة والألم تساهم -إيجابًا أو سلبًا- في الخير الإجمالي الذي يجلبه الفعل، بغضِّ النظر عمَّن هو صاحب التجارب. فالتجارب المتساوية في قوة اللذة وطول أمدها تساهم بالتساوي في الخير الإجمالي، سواءً أكانت هذه تجاربك أو تجاربي أو تجارب شخص غريب، كلها تتساوى في تجارب قوة الألم وطول أمده. ولذا فالحاسبة محايدة بين جميع الناس الذين ترتسم تجاربهم في اللذة والألم في حِساب الخير الإجمالي الذي يجلبه الفعل. وهذا الحياد مُضمَر في كل إجراء نفعي لحسبة هذا الخير.

ولهذا فالنفعية -بفضل هذا الإجراء- تستلزم منظورًا مُحايدًا إزاء كلّ البشريَّة؛ إذ أن الإجراء يتطلَّب -حينما نحسب الخير الإجمالي الذي يجلبه الفعل- أن نأخذ في الاعتبار حياة كلّ من يُؤثِّر فيه هذا الفعل، خيرًا أو شرًّا، وأن نُضمِّن في الحسبة جميع المنافع والمضار التي سينالها الجميع نتيجةً لهذا الفعل. وعلاوة على هذا، يتطلَّب أن تُعامل منفعة الشخص ومضرته على أنها تضيف أو تطرح القدر ذاته من الخير في الخير الإجمالي الذي يتسبب به الفعل، بغضِّ النظر عمَّن هو الشخص المُنتفع أو المُتضرر. وعلى وجه الخصوص، لا يهم ما إذا كان هذا الشخص هو أنت أو صديقك أو غريب من الغرباء. إذن من الواضح أن النفعية تنبذ منظور الاهتمام بالذات المشترك بين مذهب الأثرة واليودايمونية. وكذلك تنبذ وجهات النظر، التي على غرار ذلك، تنحاز إلى بعض الناس أو تتحامل على آخرين. وهي من ثمَّ تنبذ وجهات النظر العشائريّة والشوفينيَّة، وبالفعل أيّ منظورٍ ينطوي على محاباةٍ لجماعة على أخرى. والعمل، وفقًا لأحكام مبدأ المنفعة، يعني أن يجعل المرء خير الآخرين على قدم المساواة في الأهمية مع خيره الخاص أو خير أصدقائه وعائلته ومواطنيه وما شابه. وقول بنتام المأثور «الكلُّ يعدُّ واحـدًا، ولا أحد يُعدُّ أكثر من واحـدٍ»، يعبِّر بإيجاز عن هذا المثل الأعلى النفعي في الحياد.

هذا المثل الأعلى لا ينفصم - كما رأينا- عن الإجراء النفعي، في حِساب الخير الإجمالي الذي يُسفِر عنه الفعل. بَيد أنه ليس المثل الوحيد الذي تُقرُّه النفعية؛ فبما أنَّ توجُّه النفعية هو تجاه منفعة البشرية، فيجب أن نفهم مثلها الأعلى في الحياد على أنه ينتمي إلى مثلٍ أعظم عن حياةٍ مُكرَّسةٍ لجعل العالم مكانًا أفضل. وأضف إلى ذلك أن باعتبار هذا المثل -بعبارة ميل- «صادرٌ صدورًا مباشرًا عن [مبدأ المنفعة]»، فإن مبدأ الحياد ينتمي

إلى هذا المثل الأعظم انتماءً جوهريًا، وليس مُلحقًا به[1]. وهو صادرٌ مباشرةً عن مبدأ المنفعة، لأن جعل خير البشرية الخير الأسمى يعني: معاملة جميع أجزاء هذا الخير -أيْ عافية كلّ إنسان وأيّ أحد- على نفس القدر من الأهمية. والفشل في تحقيق هذا يشبه معاملة العافية في يومي الثلاثاء والخميس باعتبارها أكثر أهمية، في النهوض بالخير الذاتي، من العافية في بقية أيام الأسبوع. والمعاملة المُتفاوتة، سواءً أكانت محاباةً لبعض الناس بسبب هويتهم أو محاباة بعض الأوقات في حياة الإنسان بسبب اليوم الذي تقع فيه من الأسبوع، هي معاملة اعتباطية تمامًا. وتضمينها في إجراء تحديد كيفية النهوض بالخير البشري أو الشخصي -بحسب مقتضى الحال- من المُرجَّح أن يجعل الأمور أسوأ، لا أفضل. ولذا فالمثل الأعلى الكامل للحياة البشرية، الذي تُقرُّه النفعية، هو حياةُ خدمة غير مُتحيّزة في سبيل جعل العالم مكانًا أفضل.

وهذا، بلا شك، مثل جدير بالإعجاب أخلاقيًا. ولا تُخطِئ العين شبهه بالمُثُل المسيحية الداعية إلى المحبة الشاملة والإحسان غير المشروط تجاه الجميع. يقول ميل: «في القاعدة الذهبية المنسوبة إلى يسوع الناصري، نجدُ الروح الكاملة لأخلاق المنفعة: فأن تُعامل الناس كما تُحب أن يُعاملوك، وأن تُحبّ جارَكَ كما تُحب نفسك، يُجسّد مثال الكمال في الأخلاق النفعية»[2]. ويسوع، كما نعلم، وضع مُثُلاً شاقةً للبشر، وليس المثل النفعي بأقلّ مشقة. والسؤال إذن هو: كيف يمكن للمرء أن يُحقّق هذا المثل في حياته؟ وصعوبة العيش وفقًا للمُثُل المسيحية هي سمة مركزية في الدين المسيحي، وهي إحدى الدروس الرئيسة المُستفادة من تعاليم الديانة. ولقد أُهرِقَ، بالفعل، الكثير من الحبر في نقد الأخلاق المسيحية وفي تقريظها، من هذه الجهة. ولعلّ صعوبات تحقيق المثل النفعي أكثر بروزًا، وتتعرض كذلك للكثير من النقد.

2. مُشكلتان

إحدى المُشكلات المُلحّة، عند تحقيق المثل النفعي، ترجع إلى الحياد المُركَّب في تطبيق مبدأ المنفعة، الذي يُميّز النفعية عن مذهب الأثرة واليودايمونية. وهذا الحياد يتمثّل -كما لاحظنا- في معاملة مصالح

(1) ميل، النفعية، الفصل 5، الفقرة 36.

(2) المرجع نفسه، الفصل 2، الفقرة 16.

الجميع بنفس الأهمية، وكذلك -على الخصوص- في عدم معاملة المصالح الذاتية، ومصالح الأصدقاء والأقارب، معاملةً أكثر أهمية من معاملة مصالح المعارف والغرباء. وفكرة ألّا يُعامل المرء مصالحه الذاتية باعتبارها أهم من مصالح الغريب، لها جاذبية أخلاقية جليّة، تتمثل في التواضع والتضامن مع البشرية؛ إلا أنّ فكرة معاملة مصالح الصديق على نحو لا يختلف عن معاملة مصالح الغريب، تبدو أقلّ إلهامًا. بل إنها، على العكس، تبدو مناقضةً لفكرة الصداقة. وعلى المنوال نفسه، إن رأيت رجلًا أو امرأةً يعامل مصالحَ زوجه على نحو ليس أكثر أهمية من معاملة مصالح الغريب، فسترى هذا دليلًا على زواجٍ فاسد لا على شخص يمارس فضيلةً أخلاقية. والمدافعون عن النفعية الذين تجرّءوا -إن جاز القول- هذا العلقم -كالنفعي القديم ويليام غودوين (1756-1836)، الذي صرّح أنه إن صادف عمارة تحترق وقد احتُجز فيها مسؤول مهم وخادمه، فسينقذ المسؤول أولًا حتى لو كان الخادم ابنه- بدوا غافلين عن الحياة البشرة، بدل أن يظهروا حكماءً في مناهج الأخلاق.

وهذا لا يعني، طبعًا، القول إن ليس هناك ظروف يتطلب فيها الصواب معاملة مصالح الأصدقاء أو الأزواج أو الأبناء على نحو ليس أكثر أهمية من مصالح المعارف والغرباء: فالذي يتسنّم مسؤوليات قاضٍ أو والٍ أو مديرٍ لإدارات حكومية -على سبيل المثال- ويتصرف على نحو صائب فيها، يتصرُّف بحياد؛ وهذا يعني أنه -في القيام بهذه المسؤوليات- لا يعامل مصالح الأصدقاء والأقارب على نحو أهم من مصالح المعارف والغرباء. ولكننا نتوقع هذا الحياد من القضاة والولاة والمُديرين الحكوميين بسبب منصب المسؤولية العامة الذي يشغلونه، ولا نتوقعه من الأفراد العاديين في حياتهم اليومية. ولكنّ يظهر أن النفعية -بجعلها هذا الحياد قاعدةً في جميع القرارات اليومية- تتوقع من الناس أن يتصرفوا دائمًا كما لو أنهم يحملون مسؤوليات موظّفٍ حكومي. وهذه التوقُّعات، إن كانت فعلًا تُمثِّل المنظور الحياتي الذي توصي به النفعية، تُهدِّد مصداقية النظرية.

مشكلة ثانية، تتعلق بتحقيق المثل النفعي، تنشأ عندما يحاول المرء أن يوفِّق الالتزام بمعايير العدالة والأمانة مع حياة تُعاش في السعي إلى هذا المثل. صحيح أن هذا قد لا يبدو صعبًا أول الأمر؛ فالأفعال العادلة والأمينة هي أفعال تُعزِّز -عادةً- عافية الآخرين. وبالفعل فهذه السمة، التي تتصف بها هذه الأفعال، هي التي قادت ثراسيماخوس إلى استحقار الناس الذين

يلتزمون بمعياري العدالة والأمانة، حين يمكن لهم أن يتجاهلوها بحصانة، ويصفهم بالحمقى والضعفاء. ولذلك فالأفعال العادلة والأمينة، لأنها تبدو أفعالًا تساهم في خير البشرية بالنظر إلى أنها تخدم مصالح من يتلقاها، يمكن أن تتسق بسهولة مع حياة تُعاش سعيًا إلى المثل النفعي. بيد أن المشكلات تظهر حين يحاول المرء مُماهاة الالتزام بهذه المعايير بالاتِّباع المُخلص لمبدأ المنفعة، في تسيير حياته. وهذه المُشكلات تَظْهر لأنه يمكن للمرء في بعض الظروف - كما يبدو- أن يحقق رصيدًا إجماليًا للخير على الشر بالتصرف بجورٍ أو بخداعٍ، أكبر مما يمكن أن يحققه بأفعالٍ عادلة وأمينة.

مثالنا عن إيجاد حقيبة، تحتوي رزمة ضخمة من النقود، يوضِّح جليًّا هذه النقطة: فرغم أنك قد تعتقد أن اتِّباع مبدأ المنفعة -في هذا الظرف- يستوجب إعادة الحقيبة بالنقود إلى صاحبها، إلا أن قليلًا من التأمُّل قد يقودك إلى النتيجة المُعاكسة. إذ عليك أن تنظر -حين تُطبّق مبدأ المنفعة- في كلّ فعلٍ يمكن أن تفعله في هذا الموقف؛ فرغم أن خيرًا إجماليًّا أكبر قد يتحقق من إعادة الحقيبة والمال إلى صاحبها من لو احتفظت بالمال ورميت الحقيبة، إلا أنه بلا ريب توجد أفعال أخرى سوى هذين الفعلين يمكن أن تحقق خيرًا إجماليًا أكبر. فرزمة كبيرة من النقود يمكن أن تُستخدَم لفعل الكثير من الخير للناس الذين هم في حاجةٍ ماسةٍ للمساعدة، أو أولئك الذين يعانون فقرًا مدقعًا يحرمهم من العديد من ضرورات الحياة الكريمة. ولذا، لتطبيق مبدأ المنفعة، ستحتاج أن تفكر ما إذا كان إعطاء المال إلى جمعيةٍ خيريةٍ، تُساعد أناسًا معوزين، سيحقق خيرًا إجماليًّا أكبر من إرجاع المال إلى صاحبه.

وللانكباب على الحالات، لنفترض أنه تبين لك، بعد فحص محتويات الحقيبة، أن صاحبها طبيب أسنان ميسور يعيش في ضاحية أنيقة، أو عندما رأيت رخصة القيادة عرفت أن صاحبها هو ذاك العضو الثري والبارز في المجتمع؛ فإنك ستستنتج بثقة أن الخسارة التي سيعانيها، إذا لم تعد المال إليه، ستعوَّض بأكثر منها بالخير الذي سيتحقق من إعطاء المال إلى جمعية أطفال خيرية أو جمعية طعام. وحساب الخير والشر، الذي سيتحقق على الأرجح من هذه الأفعال، سيقودك إلى أن ترى أن الرصيد الصافي للخير على الشر في إرجاع المال إلى صاحبه أقل بكثير من إعطائه إلى جمعية خيرية. إذن اتِّباع مبدأ المنفعة، في هذه الحالة، يبدو أنه يستلزم أن تتصرف على نحو غير أمين؛ أي أن المبدأ، حين يُطبَّق في هذا الموقف،

يُنتِج توجيهًا يتعارض مع المعايير الأساسية التي تنص عليها الأمانة. وهذا التعارض مشكلة كبيرة للنظرية.

والمشكلة، علاوة على هذا، تتجاوز هذا التعارض: فالمثال يُظهر أيضًا أن النظرية تُعامل اعتبارات العدالة والأمانة على نحو غريب حتى عن الفهم الأوّلي لكيف تلوح هذه الاعتبارات في المُفاضلات حول ما يجب أن يُعمَل. فعندما تجد حقيبة ضائعة، تحتوي رزمةً من النقود، فأنت تحوز مِلكية شخصٍ آخر بلا إذنٍ منه. وبالإقرار أن الحقيبة، بمحتوياتها، تنتمي إلى شخص آخر؛ تَعِي -حتى في فهمٍ بدائيٍّ للمِلكية- أنك لست حرًّا بالتصرُّف بها كما تراه مناسبًا، وأنك إن فعلت هذا فستعتدي على حدود ملكية شخص آخر للحقيبة، وهذا التعدي سيكون فعلًا منافيًا للأمانة. بيد أن هذه الحقيقة عن الحقيبة، وتبعاتها العملية، لا يبدو أنها تُسجَّل في إجراء تطبيق مبدأ المنفعة في الموقف الذي تواجهه؛ إذ أنه في هذا الإجراء، تُفكِّر في كلّ تصرُّف يمكن أن تفعله، في الموقف الذي يواجهك، بوصفه خيارًا حتى يتبيَّن أنه يُحقق خيرًا إجماليًا أقلّ من تصرف آخر يمكنك فعله. ونتيجة لذلك، حتى تقوم بهذا التحديد إزاء فعل ما، فأنت حر بفعله. وإذن حقيقة أن الحقيبة ليست لك، بل لشخص آخر، لا تلج ذهنك كمُقيّدٍ للأفعال التي تُفكِّر بفعلها. وانعدام الأمانة، المتمثِّل في التصرُّف بالنقود بلا موافقة صاحبها، لا يبدو -في هذا الإجراء لتطبيق مبدأ المنفعة- حاضرًا في مُفاضلاتك بوصفه أحد الاعتبارات التي لها علاقة بصواب الفعل من خطإه. لذا فالتعارض، بين التوجيه الذي ينتج من تطبيق مبدأ المنفعة وبين ما تنص عليه المعايير الأساسية للأمانة، يعبّر عن مشكلة في النظرية أعمق من أن هذه التوجيهات يمكن أن تتعارض مع تلك التي تُنتجها توجيهات المعايير الأساسية للعدالة والأمانة.

3. العواقبية

مصدر هذه المشكلة هو افتراض النفعية أنه في أساس الأخلاق يوجد معيار واحد للصواب والخطأ، وهو مبدأ المنفعة أو مبدأ السعادة الأكبر، الذي ينصُّ على الطريقة المُثلى لتعزيز الخير الأسمى. ونتيجة لهذا الافتراض، تُعرّف النظرية الفعل الصائب بعواقبه، خيرًا أو شرًّا، بمقابلة عواقب الخير والشر للأفعال الأخرى التي يمكن للفاعل أن يفعلها في تلك الظروف، والأمر نفسه ينطبق على تعريفها للفعل الخاطئ. وبعبارة أخرى،

عند النفعية أنَّ العوامل المُحدِّدة الوحيدة، لصواب الفعل من عدمه، هي العواقب ذلك الفعل الحسنة أو القبيحة، بالمقارنة مع عواقب الأفعال الأخرى المتوفرة للفاعل في ظروف فعله؛ ولهذا فالاعتبارات الوحيدة، التي لها صلة بصحة الفعل أو خطأه، هي العواقب. وعلى النقيض من هذا، فاعتبارات الأمانة والعدالة تتضمن أموزا أخرى إلى جانب عواقب الأفعال خيرًا أو شرًّا؛ إذ تتضمن أيضًا علاقات بالأفعال الماضية والظروف الحاضرة. وانعدام الأمانة بصرف أو منح نقود تعلم أنها تعود إلى شخص آخر، وأنك تحوزها بلا رضاه، ليست مسألة متعلقة بعواقب الفعل خيرًا أو شرًّا؛ بل هي مسألة متعلقة بظروف الفعل (أيْ أنَّ النقود تعود إلى شخص آخر)، وفي انعدام أفعالٍ مُعيَّنةٍ في الماضي (أيْ أن مالكها لم يرضَ قَطُّ أن يتصرف أحد بنقوده كما يراه مناسبًا). وعلى نحو مماثل، فافتقد الأمانة في اقتراف الكذب ليس مسألة عواقب قول شيء يعلم المرء عدم صحته إلى أحد، بل إنها مسألة الظروف (أيْ أن ما قاله المرء لهذا الشخص كاذب، وأن المرء قال ما قاله بنية خِداعه). ونظريةٌ تستبعد هذه العوامل من مُحدِّدات صحة الأفعال أو خطأها، أو تَقْصر هذه المُقرَّرات على عواقب الأفعال إما بالإطلاق وإما بالمقارنة مع عواقب أفعال أخرى، هي نظرية تُمثِّل العواقبيَّة (Consequentialism). والصعوبات التي تعتري النفعية، في مِثالنا عن إيجاد حقيبة ضائعة تحتوي رزمة من النقود، مرجعها إلى عواقبيَّة النظرية.

تتضمن معايير العدالة والأمانة على العديد من قواعد السلوك الاجتماعي الأساسية، التي نتعلمها في سن مبكرة، وهي قواعد تُحرِّم أو تستوجب سلوكياتٍ بعينها، بسبب الظروف الحاضرة أو الأفعال الماضية. ومن بينها القواعد التي تحرِّم علينا أخذ ممتلكات الآخرين من دون رضاهم، وتلك التي تستوجب منا أن نقول الحقيقة. وفي البداية، لأن الأطفال ليس لهم إلا تجربة محدودة في العالم الاجتماعي ونمو قدراتهم في ضبط الذات مختزل، تُعلَّم هذه القواعد بوصفها قواعد غير قابلة للكسر. ولكن بمرور الوقت، ما إن يخرج الأطفال من منازلهم وعائلاتهم إلى العالم الاجتماعي الأرحب إلى المدارس والمعابد والنوادي والعمل، يكتسبون فهمًا أعْقَد لهذه القواعد وثقة أكبر في حكمهم إزاء تطبيقها. ويسترخي تصلُّبنا المبكر في إطاعة هذه القواعد إلى حد ما عندما ندرك الاستثناءات، ونتعلَّم كيف نُضمِّن الاعتبارات العواقبية لأفعالنا في أحكامنا على القواعد التي تنطبق في ظروفنا. وأحيانًا -سنتعلَّم- أن عواقب طاعة إحدى هذه القواعد قد يبلغ بها السوء حدًا يجعل اتقاء هذه العواقب مُبرِّرًا لعصيان

القاعدة: فعندما يقع طارئ، عندما يجرح جارك إصبعه بسكين حادة وأنت أمله الوحيد بالوصول إلى المستشفى بسرعة، فإنَّ انتهاكك لوعدك أن تزور عمتك الوحيدة أو أخذك سيارة رفيقك دون إذنه، يصير مُبرَّرًا. ومع ذلك، فنحن لا نزال نفهم قواعد العدالة والأمانة بوصفها تضع قيودًا على سلوكنا، مع أننا ندرك أيضًا أن هذه القيود يمكن تجاوزها على نحوٍ مبررٍ في الظروف الشديدة؛ أي أننا إن نحّينا الطوارئ والأزمات الأخرى جانبًا، فإننا لا نزال نفهم هذه القواعد بوصفها تستبعد، من نطاق الأفعال المتوفرة لنا، الأفعال التي ستنتهك القواعد، ولذا لا نعد هذه الأفعال من بين خياراتنا، بالرغم من أن لها عواقب أحسن من عواقب التزامنا بالقواعد. وهكذا نرى القواعد واجبة علينا دائمًا.

العواقبية -بالمقارنة- تتخلى عن هذا الفهم لقواعد العدالة والأمانة باعتبارها قواعد مُلزِمة، وتدعونا لا لأخذ عواقب الفعل باعتبارها المُقرِّر الوحيد لصحته من خطأه فقط بل أيضًا أن ننظر في كل فعل يمكن أن نفعله باعتباره خيارًا حتى يتحدد أن عواقبه ستكون أسوأ من عواقب فعل آخر متوفر لنا. وهذا الفهم يناقض مناقضة مباشرة مع فهمنا السائد لقواعد العدالة والأمانة بوصفها تستبعد، من نطاق الأفعال المتوفرة لنا، تلك الأفعال التي ستنتهك هذه القواعد. وعند العواقبية أن قواعد العدالة والأمانة لا تضع عوائقًا في سلوكنا إنما تمثّل دليلًا جيدًا، رغم أنه ليس بالدليل المضمون، إلى أيّ الأفعال سيكون له أفضل العواقب في الظروف التي تواجهنا. وتعريفات «الصواب» و«الخطأ»، التي تمثّل العواقبية، تُزيل من هذه الكلمات الفحوى المعتادة لها، بوصفها مصطلحات لأفعال تحترم أو تنتهك حدود المعايير الأخلاقية المفروضة؛ وهذا الفقد أوضحُ ما يكون في الكيفية التي تصف بها هذه النظريات، التي تُضمّن هذه التعريفات، قواعد العدالة والأمانة.

4. تنقيحُ ميل للنفعية

كان ميل واعيًا بهذه المُشكلات. والمشكلة الثانية، على الخصوص، كانت مصدرَ نقدٍ رائج للنفعية: أنها فلسفة المصلحة، وأنها -لذلك- عدوةُ العدالة. والنقد يبدو مبررًا حين يوجَّه إلى تقرير بنتام للنظرية، وقد شرع ميل -في كتابه القصير الشهير النفعية- في إعادة صياغة أفكار بنتام لتتجنَّب هذا النقد. وعلى وجه الخصوص، أقرَّ بالتوجيهات المُحرجة التي تُنتجها النظرية

عندما يأخذ المرء بافتراضها أن مبدأ المنفعة هو أساس الأخلاق، ليعني أن المرء عليه أن يُطبّق هذا المبدأ مباشرةً على ظروفه عندما يريد تحديد ما الذي يجب أن يفعله. ويجادل ميل أن القول بأن هذا هو المبدأ الأساسي للأخلاق لا يعني القول بأنَّ النظرية لا تقر بأيّ مبدأ أخلاقي آخر، فيقول: «إنها لفكرة غريبة: أن يكون الاعتراف بمبدأ أوليّ يتعارض مع الاعتراف بمبادئ ثانوية»[1]. إذ على العكس، فالنفعية -مثلها مثل النُظُم الأخلاقية الأخرى- تُقرُّ مبادئ ثانوية، والأخذ بها ضروري في تحقيق الغاية التي يوصي بها المبدأ الأساسي. ويعلن ميل: «أيًّا كان المبدأ الأساسي للأخلاق الذي سننتحله، فنحن بحاجة إلى مبادئ ثانوية لتطبيقه؛ واستحالة العمل من دونها، كونه عامًّا في جميع النُظُم، لا يمكن أن يكون مأخذًا على أحدها بالخصوص»[2].

هكذا تُقر النظرية، في تنقيح ميل للنفعية، بتعددية المبادئ الأخلاقية الخاضعة لمبدأ المنفعة؛ وهي خاضعة بمعنى أن صحتها تُعزى إلى أهميتها في تحقيق للغاية التي يوصي بها مبدأ المنفعة، أي تحقيق الخير الإجمالي للبشرية. ويعتقد ميل أنه، لأجل تحقيق هذه الغاية، من الواجب على الناس أن يقبلوا هذه المبادئ الثانوية وأن يعملوا بها؛ ومن ثمَّ فهو يسميها: «مستلزمات مبدأ المنفعة»، ويشير إلى أنها تُمثِّل الحكمة الجماعية للبشرية بشأن الأفعال التي تُعزِّز هذه الغاية أحسنَ تعزيز[3]. ويذكر ميل: «لا توجد صعوبة في البرهنة على أن أيَّ معيارٍ أخلاقيٍّ سيعمل بشكل رديء إذا افترضنا التصاق الغباوة الشاملة به؛ ولكن لا بُدَّ أنَّ البشرية، بحلول هذا الوقت، قد اكتسبت مُعتقداتٍ قاطعة حيال تأثيرِ بعض الأفعال على سعادتها، وهذه المُعتقدات الموروثة هي قواعد الأخلاق عند الجمهور»[4]. في نظرية ميل إذن، فإن الناس حين يُحدِّدون ما الذي يجب أن يفعلوه، يجب أن يُراجعوا هذه القواعد الأخلاقية ويطبقوها مباشرة على ظروفهم؛ إذ، بفعلهم هذا، سيحققون المبدأ الأساسي للأخلاق على أحسنِ وجه. وطبعًا يُسلِّم ميل بأنَّ هذه القواعد الأخلاقية ليست ثابتة؛ إذ أنها تتغير بتغيُّر ظروف الحياة البشرية، وباكتساب البشر حكمةً أوسع حول العالم وسيرورته. ويُحذِّر ميل: «ولكن التفكير بقواعد الأخلاق بوصفها قابلة للتحسين شيء، وتجاوز جميع التعميمات الوسيطة تمامًا والسعي إلى

(١) المرجع نفسه، الفصل 2، الفقرة 24.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

اختبار كلّ فعلٍ بواسطة المبدأ الأول شيء آخر»[1]، ومنتقدو النفعية -يؤكّد ميل- قد شوهوا النظرية بافتراض أنها تتطلّب الشيء الثاني.

هكذا فتنقيح ميل للنفعية يُزيح مبدأ المنفعة عن تحديد صحة الفعل من خطأه على نحو مباشرة. ونتيجة لهذا، فالنسخة من النظرية، التي يقدمها ميل، لا تُعرِّف الفعل الصائب بصرامة بعواقب الفعل خيرًا أو شرًّا مقارنةً بعواقب الأفعال الأخرى التي يمكن أن يؤديها الفاعل في الظروف التي يواجهها، وكذلك الحال في تعريفها للفعل الخاطئ. وبدلًا عن هذا تتوسل النظرية بالمبادئ التابعة لمبدأ المنفعة، ألا وهي قواعد الأخلاق، في تحديد الصواب والخطأ؛ أي أن الفعل، في نسخة ميل من النظرية، يكون صائبًا إن كان يستوفي شروط قواعد الأخلاق ويكون خاطئًا إن كان يُخلُّ بها، حيث إن قواعد الأخلاق هي تلك المبادئ التي أثبتت الحكمة أنها المبادئ التي يجب أن يتقيد بها البشر إن هم أرادوا تأمين الخير العام وتعزيزه. وبما أن معايير العدالة والأمانة الأساسية في عِدَاد هذه المبادئ، فإن هذه النسخة من النظرية لا تُنتِج توجيهات تتعارض مع ما توجِّه به معايير العدالة والأمانة الأساسية. وهذه المبادئ -على وجه الخصوص- لا تقول لك إن الفعل الصحيح عندما تجد حقيبةً مفقودةً، تحتوي مبلغًا ضخمًا، أن تُعطي المال إلى جمعية خيرية ستستخدمه لتحقيق خير إجمالي أكبر للبشرية من ذلك الناتج عن إعادة النقود إلى صاحبها، وإنما تُخبرك أن ترجع إلى قواعد الأخلاق وأن تطبقها فورًا على الموقف؛ وبما أن معايير العدالة والأمانة الأساسية هي قواعد تنطبق في هذه الظروف، فهي تُعلِمك أن الصواب هو أن تُعيد الحقيبة والمال إلى صاحبها. وبإقحام مجموعة من المبادئ الثانوية بين المبدأ الرئيس -مبدأ المنفعة- وظروف الفعل، كان ميل قادرًا على صياغة نسخةٍ من النفعية لا يتحدد فيها صواب الفعل من خطأه بحسبة عواقب الفعل وعواقب بدائله على النحو الذي قرره بنتام.

بيد أن ميل كان حريصًا، في تقديم نسخته من النفعية، على أن ألّا يُنكر أن فعلًا يمكن تحديد قيمته الأخلاقية، أو أن ظروفًا يمكن أن تنشأ، يكون فيها مخالفًا لبعض القواعد الأخلاقية، بسبب العواقب الوخيمة لاتِّباعها؛ إذ يلاحظ ميل أنه حتى القاعدة التي تستوجب قول الحق «تسمح ببعض الاستثناءات... أهمها حين يكون كتم حقيقة ما (كحجب معلومات عن مجرم، أو خبر سيئ عن شخص مريض جدًّا) ستنقذ شخصًا

(1) المرجع نفسه.

(خصوصًا شخصًا غيرك) من خطر جسيم وغير مُستحق، وعندما لا يكون الحجب ممكنًا إلا بالإنكار»[1]. ويقترح ميل أن هذه الاستثناءات، حالها حال القواعد، هي تعميمات تتوقف صحتها على الأهمية التي للإقرار بها واتِّباعها في تحقيق الخير العام للبشرية؛ أي أن الحكمة نفسها، التي بينت لنا ما القواعد التي يجب على البشر اتباعها من أجل تحقيق الغاية التي يدعو إليها مبدأ المنفعة، لقنتنا الظروف الخاصة التي يجب أن ننحي فيها القاعدة لأجل نفس الغرض. وبعبارة أخرى فإن مبدأ المنفعة -في تنقيح ميل للنفعية- لا يحدد قواعد الأخلاق فحسب بل يضع استثناءاتها أيضًا. لذا فهذه الاستثناءات جزء من نظام القواعد التي يُطبّقها مبدأ المنفعة، مثلما أن الإعفاءات الضريبية جزءٌ من قانون الضرائب. وبفهم استثناءات القواعد على هذا النحو، تمكّن ميل من الإقرار بها متوافقةً مع برنامجه في إزاحة مبدأ المنفعة عن تحديد صحة الأفعال أو خطأها تحديدًا مُباشرًا.

وفي الحقيقة، وفقًا لميل، الحالات الوحيدة التي يجب فيها الرجوع إلى مبدأ المنفعة مباشرةً، لتحديد ما الفعل الذي ينبغي فعله، هي الحالات التي تتعارض فيها توجيهات المبادئ الثانوية[2]. لنفترض، على سبيل المثال، أن شخصًا استأمنك على سر، ثم إنك وجدت نفسك في أحوال متضاربة -من النوع الذي كان في بال ميل- لأنَّ أحدًا سألك سؤالًا مُباشرًا لا يمكنك الإجابة عليه من دون خيانة تلك الثقة؛ في هذه الظروف، من الضروري وجود طريقةٍ لحلّ التضارب ومنهجٍ لتحديدِ ما إذا كان يجب الحفاظ على السر أو الإجابة بصدق، وإحدى فضائل النفعية مقارنةً بالنظم الأخلاقية التقليدية -يقول ميل- أنها تُقرُّ بتعددية القواعد الأخلاقية، ولكن تعامل كلًّا منها على أن له سلطة مستقلة، وأنها تحتوي نهجًا لحلّ هذه التعارضات. ونهجها يتمثَّل في الرجوع إلى مبدأ المنفعة لتحديد أيٍّ من الأفعال يستوفي القواعد التي تحقق الغاية، التي تقوم عليها جميع القواعد، أحسن تحقيق؛ إذ بتحديد الفعل الذي يحقق هذه الغاية، على أحسن وجه، يحدد المرء أيّ قاعدة لها الأولوية في الظروف التي تواجهه. وبعبارة أخرى، مع أن المرء يرجع إلى مبدأ المنفعة مباشرةً لتحديد ما الذي يجب أن يفعله، صحة الفعل ما تزال مسألةً متعلقةً بكونها توجيهًا من توجيهات قواعد الأخلاق. ولذا، حتى في هذه الظروف، فإن توصية ميل بالتوسّل المباشر بمبدأ المنفعة متوافقة تمامًا مع فرضيته في أنَّ التوسُّل بالمبادئ التابعة

(1) المرجع نفسه، الفصل 2، الفقرة 23.

(2) المرجع نفسه، الفصل 2، الفقرة 25.

ضروري في تحديد صحة الفعل أو خطأه. وإقراره بصحة التوسّل المباشر بالمبدأ الأساسي للأخلاق من أجل حلّ التعارضات بين الوصايا، التي تنشأ عن انطباق مبدأين من المبادئ الثانوي أو أكثر على الظروف التي يواجهها الفرد، هو إقرار متوافق مع انكاره أن المرء -في النظام النفعي- يحدد صحة الفعل من خطأه بتطبيق مبدأ المنفعة مباشرةً، أي بمستقلٍّ عن المبادئ التابعة له.

تُبيّن حجة ميل إذن كيف يمكن، بتنقيح النفعية على نحو يجعل مبدأ المنفعة لا يقرر أبدًا مسائل الصواب والخطأ باستقلالية عن مبادئه التابعة، تأكيد المبدأ باعتباره المبدأ الأساسي للأخلاق من دون أن تَلْزَمه التوجيهات المُحرِجة، التي تُهدّد مصداقية النظرية، على النحو الذي قرره بنتام. وعلاوة على هذا، تُفصِح الحجة عن نسخةٍ من النفعية تَسلَم من المشكلة الأولى التي ذكرناها في نسخة بنتام، وهي مشكلة الحياد الذي في غير محلّه. وبتقييد دور مبدأ المنفعة، على نحو يجعله لا يُحدّد مسائل الصواب والخطأ بمعزلٍ عن المبادئ الأخرى، تتحاشى نسخة ميل ضرورة معاملة مصالح الجميع -سواءً أكانت مصالح صديقٍ مُقرّب أو غريبٍ مجهول- على قدم المساواة في الأهمية عند تقرير ما الذي يجب فِعلُه. وهذا الحياد، كما رأينا، متأصّلٌ في نسخة بنتام بحكم أنه في صميم إجرائه في تطبيق مبدأ المنفعة على الظروف المحيطة بالفعل. ومن ثمّ تنشأ المشكلة، من هذه النسخة، لأن مسائل الصواب والخطأ -في تقرير بنتام للنظرية- تُقرَّر، في كلّ حالةٍ، بتطبيق مبدأ المنفعة مباشرةً وفقًا لهذا الإجراء. وعلى النقيض من هذا، في تنقيح ميل للنفعية، الحياد سمة من سمات المبادئ التابعة واستثناءاتها، بحكم كونها من لوازم مبدأ المنفعة. وعليه فإن المرء يتصرَّف باطراد مع مثل النفعية الأعلى، ومع -على الخصوص- مثل الحياد الذي ينطوي عليه، ما دامت أفعاله تتماشى مع هذه المبادئ المشروطة باستثناءاتها. ومثلما أنَّ هذه المبادئ التابعة تتضمن المعايير الأساسية للعدالة والأمانة، فهي تتضمن أيضًا مبادئ تُتِيح الصداقة والأواصر الوثيقة بين أفراد العائلة، حيث إن هذه الصِلات الشخصية من أهم عناصر عافية الإنسان. وهذا يعني أن المبادئ تُتيح للإنسان، في حياته اليومية، أن يُعامل مصالح الأصدقاء والعائلة معاملةً أهم من مصالح المعارف والغرباء، طالما أنَّ هذا الانحياز ضروري في صيانة هذه العلاقات الشخصية. ولذا، في نسخة ميل من النفعية، تفضيل الأصدقاء والأحباب -لأن مصالحهم تهم المرء أكثر من مصالح المعارف والغرباء- ليس مُناقضًا للمثل النفعي، ولا ينبغي له أن يكون.

5. تهافتُ تنقيح ميل

تنقيح ميل للنفعية يبيِّن كيف يمكن صياغة النظرية على نحو يُجنِّبها التوجيهات المحرجة، التي تدعو إلى تصرفٍ بجورٍ وخداع، والتي يقتضيها تقرير بنتام للنظرية. ومع ذلك يبقى السؤال عمًّا إذ كان التنقيح يحافظ على فهمنا للمعايير الأساسية للعدالة والأمانة، بوصفها تضبط سلوكنا. فكيف يتوافق شرح ميل لهذه المعايير، باعتبارها مبادئ تابعة لمبدأ المنفعة، مع فهمنا لها بصفتها مُلْزِمة؟ من الجلي أنها لا تكون كذلك إلا إذا فهمنا تنقيح ميل باعتباره يتضمَّن تصوُّرًا مُلائمًا لهذه المبادئ، ولن ينفع أيُّ تصوُّرٍ. ولا يبدو أن ميل كان واعيًا بهذا، إذ أنه ينتقل بين مُختلف التصوُّرات في عدة من مناقشاته. وعلى الخصوص، بينما من الأكيد أنه يرى أنَّ هذه المبادئ لا غنى عنها في النظام النفعي للأخلاق، ليس أكيدًا ما إذا كان يرى ضرورتها بسبب المحدودية الحتمية لقدرات الإنسان في التمييز والتبصُّر والحساب أو بسبب ضرورتها للتمتُّع ببعض أساسيات العافية، لكونها قواعد يَمتَثِل لها البشر عمومًا؛ فهناك تصورٌ مختلف بالاعتماد على الكيفية التي تُرى بها ضرورتها. ولهذا فتصحيح التضارب، الذي لدى ميل، في نقاشه لهذه المبادئ التابعة، سيوضِّح أيَّ تصورٍ منها سيحتاج؛ إن كان تنقيحه للنفعية سيُحافظ على فهمنا للمعايير الأساسية للعدالة والأمانة، بوصفها تضبط سلوكنا.

تضارب ميل مرجعه إغفاله نوعين مختلفين من القواعد التي توجد في حياة الإنسان. بعض القواعد، مثل: «اذهب إلى طبيب الأسنان مرتين في السنة» و «لا تؤجِّل عمل اليوم إلى الغد»، تُجسِّد دروسًا في تجنُّب المتاعب وتحقيق النجاح. والنوع الآخر من القواعد، مثل: «لا تتجاوز مكانك في الطابور» و «خاتم الزواج يُلبَس في بنصر اليد اليسرى»، تُنظِّم السلوك في ممارسات ومؤسسات كالطوابير والزواجات. والألعاب العريقة تُقدِّم أمثلة ممتازة على النوعين. انظر إلى الشطرنج، وستتبادر القواعد التي تُحدِّد كيف تُلعب اللعبة إلى ذهنك أولًا. وهي القواعد التي تُحدِّد أين تُوضع كلُّ قطعة شطرنج في بداية اللعبة، وتحدد أيُّ اللاعبين يبدأ أولًا، وكيف يمكن أن تتحرك كلُّ قطعة، وكيف تُؤسر القطعة، وما الذي يُعدُّ فوزًا، وهكذا. والقاعدة التي تحكم تحرُّك جميع القطع هي: «لا يمكن لقطعتيْن أن تشغلان مُربَّعًا واحدًا في الوقت نفسه». والقاعدة التي تحكم تحركات الملوك هي: «يتحرك الملوك قطعةً واحدةً في كل مرة في أيِّ اتجاه».

وعلاوة على هذا، هنالك قاعدة معقدة نوعًا ما تحكم حركة خاصة بين الملك والقلعة تُسمى التبييت[1]. ولنُسمِّ هذه القواعد: القواعد المؤسَّسية للشطرنج. وإضافة عليها، هناك ما سنسميه قواعد استراتيجية ينبغي للعب الشطرنج الجيد أن يعرفها ويتبعها: «سيطر على وسط الرقعة» و«بيِّت مبكرًا»، هي أمثلة على قواعد استراتيجية تنطبق في المراحل الأولى من اللعبة. واتِّباع القاعدة الأولى يُحسِّن من فرصك في وضع منافسك في موقع الدفاع وقتل ملكه في النهاية، واتِّباع القاعدة الثانية يجعلك ملكك أقلَّ عرضةً لهجومِ قِطَع منافسك ومن ثمَّ القتل. وبعبارة أخرى، هذه القواعد الاستراتيجية تُجسِّد دروسًا في تحقيق الانتصار، وتجنُّب الهزيمة، علمتنا إيَّاها التجربة.

الاختلاف الكبير بين هذين النوعين من القواعد هو أن القواعد المؤسسية تُنظِّم السلوك ضمن ممارسة أو مؤسسة ما على نحو قاطع، بمعنى أن أيَّ تصرفٍ ينتهك قاعدة مؤسسية هو تصرف خاطئ ضمن الممارسة أو المؤسسة التي تنتمي لها القاعدة. ولنأخذ الألعاب كنموذج لممارسة ما: فالقواعد المؤسسية للعبة تنظم لعبها قطعيًا، بمعنى أن أيَّ انتهاك لها هو بالضرورة حركة خاطئة، ومن ثمَّ فهي حركة مُلغاة، وقد تخضع للعقاب أيضًا. هكذا تضبط القواعد المؤسسية أفعال اللاعب أثناء اللعب، ويمكن القول إذن أن هذه القواعد مُلزِمة. أما القواعد الاستراتيجية فلا تنطبق قطعيًا؛ إذ أنَّ انتهاكها ليس بالضرورة فعلًا خاطئ، بل قد يكون انتهاكها أفضل تصرُّفٍ يمكن أن يفعله المرء في الموقف الذي هو فيه. وفي لعبة أحيانًا يُجري المرء -على سبيل المثال- حركةً أفضل، بانتهاك قاعدةٍ استراتيجية، من لو أنه اتَّبعها. وبعبارة أخرى، لا تضع القواعد الاستراتيجية حدودًا على ما يمكن أن يفعله المرء في اللعبة، فهي ليست قواعد مُلزِمة؛ وإنَّما هي إرشادات يتبعها اللاعبون الجيدون على العموم، لأنه حتى أفضل اللاعبين لا يمكنهم أن يُقدِّروا جميع العواقب المُحتملة لكل حركة محتملة يمكن أن ينفذوها في اللعبة. وبما أن سبب اتِّباع قاعدةٍ استراتيجية هو أن التجربة قد علمتنا أن فعل هذا يُحسِّن من فُرص الفوز، فليس هناك سبب لاتِّباع القاعدة في المواقف التي يكون فيها انتهاك القاعدة يُحسِّن من فرص الفوز. ولاعبو البريدج، الذين يعرفون الفصل المعنون «القواعد الدفاعية - ومتى

(١) القاعدة هي: إذا كان الملك وإحدى القلعتين يشغلان المربعات التي وُجدت فيها منذ بداية اللعبة ولم يتحرَّك أيًا منهم من هذا المربع ولم تكن هناك قطعة في الصف بين المربعات التي يشغلانها، فإذن يمكن تحريك الملك قطعتين في الصف في اتجاه القلعة ومن ثم تحريك القلعة إلى المربع المجاور للملك والذي يحاذي المربع الواقع إلى جانب المربع الذي يشغله الملك الآن.

تنتهكها» في الكتاب التعليمي الشهير خمسة أسابيع للفوز بالبريدج لشاينولد، سيفهمون هذه النقطة على الفور[1].

تنقُّل ميل، بين التصوُّرات المُختلفة للمبادئ التابعة لمبدأ المنفعة، يتمثَّل أحيانًا في معاملة هذه المبادئ كقواعد استراتيجية ومعاملتها في أحيان أخرى كقواعد مؤسسية. فعندما يتعامل ميل -على سبيل المثال- مع اعتراض أن النفعية غير عمليّةٍ إلى حدٍّ يُرثى له، لأن الناس غالبًا يفتقدون إلى المعرفة والقدرات الإدراكية الضرورية لإجراء الحسابات التي يتطلبها اتِّباع مبدأ المنفعة، فهو يعاملها على أنها قواعد استراتيجية؛ فهي -كما يقول- كمبادئ أيِّ فنٍّ عملي، ترتكز على خبرة ممارسي هذا الفن، وقابلة للاستخدام بوصفها إرشادات تُمثِّل حسابات موثوقة لأيِّ فعل سيُنتج أكبر خيرٍ إجماليٍّ، أكثر من حسابات جديدة أُجريت بلا اعتبار لخبرة أولئك الذين واجهوا ظروفًا شبيهة. ومن جهة أخرى، حين يتعامل مع اعتراض أن النفعية عدوة للعدالة لأنها تدعو -في نهاية الأمر- إلى المصلحة، فإنه يعاملها كقواعد مؤسسية؛ ويقول إنها تتضمن قواعد الأخلاق، وأن من طبيعة هذه القواعد أن تُعرِّف الواجبات الحتمية مُدعَّمة بعقوبات تأديبية. ويؤكد ميل أن قواعد العدالة -على الخصوص- تؤسِّس نظامًا للحقوق الفردية في الشؤون البشرية، ضروريٌّ للحفاظ على السلام بين البشر وتنمية مشاعرهم الاجتماعية؛ والفوائد العظيمة لهذا النظام تجعل هذه القواعد مبادئ تابعة لمبدأ المنفعة، وهذا يُبرِّر إلزاميتها المُطلقة. يقول ميل: «القواعد الأخلاقية التي تُحرِّم أن يؤذي البشر بعضهم بعضًا... أكثر أهمية للعافية البشرية من أيِّ مبدأ يشير إلى أفضل أسلوب لإدارة شأنٍ واحدٍ من الشؤون البشرية فقط، مهما بلغت صحته. وكذا تتميز بأنها العنصر المُحدِّد لجميع المشاعر الاجتماعية للبشر، والتقيُّد بها -فقط- هو ما يصون السلام بين البشر»[2].

يجب أن يكون واضحًا أنه إن كان تنقيح ميل للنفعية يحافظ على فهمنا للمعايير الأولية للعدالة والأمانة، باعتبارها تضع قيودًا على سلوكنا، فإن المبادئ التابعة لمبدأ المنفعة، التي يلتمسها ميل، يجب أن تُتصوَّر على أنها قواعد مؤسسية لا قواعد استراتيجية. وبعبارة أخرى، السبيل إلى إصلاح التعارض الذي يقع فيه ميل هو في الأخذ بالتصوُّر الصحيح لهذه المبادئ، وهو التصوُّر الذي دفع به في إجابته على اعتراض أن النفعية

(١) ألفريد شاينولد، خمسة أسابيع للفوز بالبريدج (نيويورك: كتب الجيب، 1964)، الصفحات: 388-406.

(٢) ميل، النفعية، الفصل 5، الفقرة 33.

منافية للعدالة. وفي هذا التصوُّر، لأن المبادئ التابعة لمبدأ المنفعة جزء من ممارسات ومؤسسات مُعينة ولأنها قواعد مؤسسية، فإنها تنطبق قطعيًّا على السلوك الذي تُنظِّمه، وانتهاكها يعني بالضرورة فعل شيء خاطئ في حدود هذه الممارسة أو المؤسسة، وخروجٌ على الحدود الموضوعة على السلوك الذي تُنظِّمه. ولأن الممارسات والمؤسسات التي تنتمي إليها هذه المبادئ هي الممارسات والمؤسسات الصحيحة للبشر جماعيًّا، وفقًا للمبدأ الأساسي للأخلاق (أيْ مبدأ المنفعة)، فإن انتهاك هذه المبادئ خطأ قطعًا. وعليه يترتَّب أنه إن كان يمكن إثبات أن المعايير الأولية للعدالة والأمانة جزء من الممارسات والمؤسسات -وفقًا لمبدأ المنفعة- الصحيحة للبشر إجمالًا -أيْ أنها الممارسات والمؤسسات التي عندما تُصان تُحقِّق القدر الأكبر من الخير للبشرية- فإنَّ تنقيح ميل سينجح في ضمِّ المعايير الأولية للعدالة والأمانة في النظام النفعي للأخلاق، وفي الوقت ذاته سيحافظ على فهمنا لهذه المعايير باعتبارها تُقيِّد السلوك.

6. نفعية القاعدة

نسخة النفعية، التي استللناها من تنقيح ميل للنظرية، تُسمى حاليًّا نفعية القاعدة (Rule Utilitarianism). وتُسمى هكذا لأن القواعد -في هذه النسخة هي ما يُقيِّمه المرء بالرجوع إلى مبدأ المنفعة؛ فالأفعال الفردية يُحكَم عليها صحةً أو خطأً بالقواعد، التي هي -وفقًا لهذه التقييمات- القواعد الصحيحة للبشر. وفي المُقابل، فإن النسخة التي تأسست على يد بنتام تُدعى نفعية الفعل (Act Utilitarianism)، لأنه في نسخة بنتام يُطبِّق المرء مبدأ المنفعة مباشرةً على الأفعال الفردية، ليُحدِّد صحتها أو خطأها. وميزة نفعية القاعدة على نفعية الفعل، هي -كما رأينا- أن نفعية القاعدة تتفادى الوصايا المُحرِجة التي تنتج عن نفعية الفعل، وأنها تتوافق مع فهمنا للمعايير الأولية للعدالة والأمانة باعتبارها تُقيِّد سلوكنا.

ولكن هذه الميزات لا تُغني شيئًا: فنفعية القاعدة، بإقحامها مجموعة من القواعد الأخلاقية بين مبدأ المنفعة وظروف الفعل، وبجعلها صحة الفعل من خطأه مسألة امتثال لهذه القواعد أو انتهاكًا لها، تخلق مشكلةً في شرح: لمَ من الوجيه للمرء أن يتصرف بصواب، في الظروف التي يكون فيها تأدية فعل آخر مفضٍ إلى تعزيز الخير العام تعزيزًا أكبر؟ أيْ أنها تخلق مشكلةً في توضيح: لِمَ من المعقول التصرُّف بصواب في ظروفٍ ستُحدِّد فيها

نفعية الفعل أن الفعل خاطئ؟ ولقد استغل أشد نقاد النظرية هذه المشكلة في تأكيد أخطر مأخذ على النظرية، وهو مأخذٌ يبدو أنه يضع النظرية في وضع يتعذَّر الدفاع عنه؛ إذ يجعلها صيغة غير مُرضِية من النفعية، أو صيغة غير مُرضِية من الواجبية.

تتضح المشكلة عندما ننظر في أمر شخص يواجه ظروفًا عليه فيها -لأجل أن يمتثل للقواعد الأخلاقية الثانوية- أن يُحجِم عن الأخذ بالفعل الذي سيحقق التعزيز الأفضل للخير العام. ومثالنا في إيجاد الحقيبة، التي تحتوي رزمة ضخمة من النقود، يوحي بهذه الظروف؛ إذ يمكن للمرء أن يتخيَّل بسهولة أن إعادة الحقيبة والمال إلى صاحبها سيُحقِّق قدرًا أقل من الخير في العالم، من لو تبرَّع بالمالِ إلى جمعيةٍ خيريةٍ مُستحِقة. ولنفترض إذن أن الأمر هكذا، وأن القواعد الأخلاقية الثانوية تستوجب منك -مع ذلك- أن تُعيد الحقيبة والمال إلى صاحبها. وعليه، وفقًا لنفعية القاعدة، فإنك تتصرف بصواب إن فعلت هذا، وتتصرف بخطأ إن لم تفعل. وأنت تتصرف بصواب لأن إعادة الحقيبة والمال إلى صاحبها تستوجبه القواعد الصحيحة، وهي القواعد الصحيحة لأن التقيُّد العام بها مفضٍ أكثر إلى تعزيز الخير البشري من التقيُّد العام بالبدائل الأخرى. ولذا من الطبيعي اعتقاد أن مغزى اتِّباع هذه القواعد هو تعزيز الخير البشري. ومع ذلك إن كان هذا هو مغزى اتِّباع هذه القواعد، فستختار الامتثال لها لغرض تعزيز الخير البشري في ظروف يمكنك فيها أن تحقق هذا الغرض على نحوٍ أفضل بانتهاكها. بعبارة أخرى، سيكون لديك مبررٌ أكبر لانتهاك هذه القواعد بالتبرُّع بالمال إلى جمعية خيرية مستحقة من لو امتثلت بها وأعدت الحقيبة والمال إلى صاحبها. ولذا فالسؤال: لِمَ سيكون وجيهًا الامتثال لهذه القواعد، في هذه الظروف؟ والإخفاق في إيجاد إجابة مُرضِية سيعني أن النظرية لا يمكنها -في تقريرها للفِعَال الصائبة والخاطئة- تِبيان لماذا من الأرشد دائمًا التصرُّف بصواب.

من المهم إدراك أن المشكلة ليست في ملاحظة ميل، عن ضرورة بعض الممارسات والمؤسسات، من أجل التمتُّع بالسلام والأمان والحرية الشخصية وغيرها من ضرورات العافية البشرية، وليست في الأطروحة المصاحبة حول ضرورة القبول العام والامتثال لقواعد هذه الممارسات والمؤسسات المهمة من أجل صيانة فعاليتها؛ فلقد أقرَّ بنتام أيضًا بأن هذه الممارسات والمؤسسات يجب أن تُوجد في المجتمع البشري، وأن تُقبل قواعدها قبولًا

عامًا وتُتَّبع، إن كان للبشر أن يعيشوا حياة كريمة. وهذه الملاحظات شائعة في النفعية. ولذا لا تُعامِل أيّ صيغة من النظرية -سواءٌ أكانت نفعية الفعل أو نفعية القاعدة- انتهاك قواعد هذه الممارسات والمؤسسات المهمة باستخفاف. ففي كلا الصيغتين، الافتراض المُسبق في كلّ موقفٍ سيكون: أن المرء يتصرف بصواب في اتباعه القواعد ويتصرف بخطأ بانتهاكها، لأن الامتثال يصون هذه الممارسات والمؤسسات والانتهاك يُقوّضها. ويجب أن يكون السبب جليًا: فإضعاف سلطة الممارسات والمؤسسات يُخِلُّ باستمتاع الناس بالخيرات البشرية الضرورية، وانتهاك قواعدها يُضعِفُ سلطتها بقدر ما يُضعِفُ نزوع المُنتهِك إلى اتِّباع القواعد، وإن عرف الآخرون بهذا فسيكون لها أثر مشابه عليهم. ولهذا، بالنظر إلى الخطر الذي يتهدد الخير العام من انتهاك هذه القواعد، فإن الافتراض المسبق في أن هذا الانتهاك خطأٌ وجيه.

في نفعية الفعل، هذا الافتراض المُسبق متمثّل في الوزن المُعطى -في إجراء تطبيق مبدأ المنفعة- للمضار التي ستنتج من إضعاف سلطة هذه الممارسات والمؤسسات. وعليه ليكون انتهاك هذه القواعد مُبرّرًا، فإن الخير الذي ينتج من هذا الانتهاك يجب ألا يكون كبيرًا للغاية بحيث لا يفوق أيّ مضارٍّ قد تصيب أفرادًا معينين فحسب بل أيضًا أن يكون الخير كبيرًا بحيث يفوق المضار المظنونة الناتجة عن إضعاف هذه السلطة. وفي نفعية القاعدة -بالمقابل- الافتراض المُسبق متمثّل في حُرمَةِ القواعد، في جميع الظروف، باستثناء تلك الظروف التي يكون فيها الانتهاك ضروريًا لأجل الامتثال لقاعدة أخرى. وعليه فإن الانتهاك، لأجل أن يكون مُبرّرًا في هذه الظروف، يجب أن يكون للامتثال لقاعدة لها أسبقية على القاعدة التي انتهكها المرء، حيث إن الأسبقية تُتحدَّد بتطبيق مبدأ المنفعة مباشرةً على هذه الظروف. ولذا فالفرق بين نفعية الفعل ونفعية القاعدة لا يتمثل فيما إذا كانت النظرية تُقرّ بالممارسات والمؤسسات التي وجودها ضروري لتمتُّع البشر بحياة كريمة؛ فكلاهما يُقرّ هذه الممارسات، ويُقرّ أيضًا بأهمية أن يقبل الناس قواعد هذه الممارسات وأن يتبعونها، إنما الفرق في كيف تلوح القواعد في إجراء النظرية لتحديد صحة الفعل أو خطأه: ففي نفعية الفعل تظهر بوصفها عوامل في حساب الخير الإجمالي الذي يُنتِجه الفعل في الظروف التي يواجهها المرء، وهذه العوامل لها وزن من حيث المضار التي يتسبب بها انتهاك هذه القواعد. وفي نفعية القاعدة تظهر باعتبارها قيودًا، ذات حجّيةٍ، في نطاق الأفعال التي يُباح للمرء أن يفعلها في تلك الظروف. وظهورها بمظهر القيود ذات الحجية هو ما يولِّد المشكلة التي تواجه النظرية

في شرح لماذا من الأرشد الامتثال لهذه القواعد، بينما يمكن تحصيلُ خيرٍ إجماليٍّ أكبر للبشر بانتهاكها.

وهي تولِّد المشكلة لأن القواعد، بوصفها قيودًا ذات حجِّية، تُبطِل كل العوامل الأخرى التي يمكن أن تؤخذ في الاعتبار عند تحديد الفعل الصحيح؛ أي أن حجيتها تستبعد النظر في أيِّ فعل سوى ذلك الذي تبيحه القاعدة. وعلى الخصوص، تستبعد أيَّ فعل يمكن أن يحقق قدرًا إجماليًّا من الخير للبشر أكبر من الأفعال التي تُبيحها القواعد. وفعل هذه الأفعال سيكون عملًا مناهضًا لسلطة القواعد، وفي نفعية القاعدة هذا العصيان هو سمة الفعل الخاطئ. وفي الوقت نفسه، تستمد القواعد حجيَّتها حصريًّا من مبدأ المنفعة؛ أي أن ما يجعلها ذات حجية هو أن القبول العام بها والامتثال لها مُفضٍ إلى تعزيز خير البشرية، أكثر من قبول غيرها من البدائل والامتثال له. ولكن إن كانت السلطة القصوى هي مبدأ المنفعة وكان ما يجعل القواعد الثانوية ذات حجِّية أنها مفضية إلى تعزيز الخير العام، فمن الصعب رؤية على أيِّ أساس أن فعلًا يحقق المبدأ أحسن تحقيق -أي يحقق أكبر قدرٍ من الخير الإجمالي للبشرية- يُفهَم بوصفه عصيانًا لهذه الحجِّية. وإن كان الأساس الوحيد لسلطة القواعد هو إفضاؤها إلى تعزيز الخير العام وكان الخضوع لسلطتها هو ما يجعل اتِّباعها رشيدًا، فمن الصعب رؤية لمَ على المرء أن يعدها ذات حجية ومن ثمَّ يكون من الرُشد اتبعاها في الظروف التي يكون فيها انتهاكها مفضٍ إلى تحقيق خيرٍ عامٍ أكبر؛ فطاعتها، في ظروفٍ كهذه، تبدو طاعةً عمياء.

في ضوء هذه المشكلة، يصعب دفع استنتاج أن نفعية القاعدة تسوية لا يمكن الدفاع عنها: فبالقدر الذي تحاول به نفعية القاعدة التقاط فهمٍ لقواعد الأخلاق باعتبارها قيودًا ذات حجية على السلوك، وهو الفهم الذي تتصف به الواجبية، تفشل في تقديم تقريرٍ كافٍ لسلطتها؛ وبمقدر ما تحاول الالتزام بالمنطق النفعي، تفشل في أن تكون وفيةً تمامًا لهذا المنطق.

7. إعادة النظر في نفعية الفعل

هل ثمة طريقة يمكن فيها إنقاذ نفعية الفعل من الوصايا المُحرجة التي تُنتجها؟ لا توجد طريقة لاستئصال هذه الوصايا من النظرية على وجه اليقين، ولكن ربما يمكن تهميشها. وأكثر الدفوع رُقيًّا، عن نفعية

الفعل، انتهجت هذا المسلك. وحجر الزاوية، في هذه الدفوع، هو التفريق: بين تقويم الفعل من حيث الصحة أو الخطأ، وبين تقويم بواعث الفعل من حيث النقاء أو الفساد. والمدافعون عن النفعية، من ميل فصاعدًا، يتذرعون بهذا التفريق لتصحيح الأخطاء الشائعة عن النظرية، الناتجة عن الفشل في تقدير طبيعتها العواقبيّة. يقول ميل: «من ينقذ غريقًا من الغرق يفعل الصحيح أخلاقيًا، سواءً أكان باعثه الواجب أو الأمل في أن يُدفَع له لقاء متاعبه»[1]، ويقول إن صحة الفعل مسألة منفصلة عن كونه فُعِل من باعث خالصٍ أو فاسد. وعلى العكس، فإن فعلًا عُمِلَ من باعث نقي ليس ضمانًا لصحته، ولا فعل عُمِلَ من باعث فاسد ضمانًا لغلطه. والنقطة تتضح جيدًا في المثل السائر القائل: إن الطريق إلى الجحيم مفروش بالنوايا الحسنة. وبوضع هذه النقطة في الذهن، وباعتبار أن نفعية الفعل أيضًا تحدد صحة الفعل بالتصرُّف وفقًا لمبدأ المنفعة، يجب أن يكون من الواضح أن شخصًا يمكن الاعتماد عليه في التصرُّف بصواب ليس بالضرورة شخص يبذل جهدًا مُستمرًّا لاتِّباع قاعدة المنفعة؛ إذ يمكن أن يتصرَّف من بواعث أخرى. وبالأحرى، قد تعكس شخصيته أو طبيعته قيمًا وأهدافًا يتطلَّب تحقيقها اتِّباع مبادئ غير مبدأ المنفعة. وبإيجاز، على الرغم من أن نفعية الفعل تُعرِّف الفعل الصحيح بالفعل الذي يتفق ومبدأ المنفعة، لأجل أن تكون مؤديًا يُعتمد عليه للأفعال الصحيحة فقد يتطلَّب ذلك اتِّباع مبادئ غير مبدأ المنفعة. وبسبب هذه الاحتمالية، فإن الوصايا المُحرجة، التي تنتج عن تطبيق مبدأ المنفعة على مواقف كإيجاد حقيبة ضائعة تحوي رزمة كبيرة من النقد، قد لا تكون مُشكِلة في نفعية الفعل كما بدت أول الأمر، أو هكذا يؤكِّد المدافعون الأرق عن النظرية الذين نبحث حجتهم الآن.

تتألف حجتهم من عدة خطوات: الخطوة الأولى هي -كما فعلنا قبل قليل- فصل مسألة الفعل الصحيح من مسألة البواعث الصحيحة للفعل. وفي الوقت الذي تُجيب فيه النظرية على أسئلة الفعل الصحيح، في كل حالة، بأنه الفعل الذي يستوفي شروط مبدأ المنفعة في الظروف التي تواجه الفاعل، فإن النظرية تُجيب على أسئلة الباعث الصحيح بأنها البواعث التي تدل على الشيم التي تجعل الشخص فاعلًا يُعوَّل عليه لفعل الصواب. والخطوة الثانية للحجة هي الإشارة -في ضوء هذا الفصل- إلى احتمالية أن يكون أوثق فاعلي الفعل الصحيح -بمقتضى شيمهم التي تؤهله لهذا- لا يُطبِّقون مباشرةً مبدأ المنفعة في تحديد كيف يتصرفون في الظروف التي

(1) المرجع نفسه، الفصل 2، الفقرة 18.

تواجههم. ويجب أن تكون هذه الاحتمالية جليةً، إذ يجب أن يكون من الواضح أن شخصًا نمّى هذه الشيم والسجايا سيسعى -نتيجةً لها- إلى أهداف وفضائل تتطلّب اتباع مبادئ غير مبدأ المنفعة. ومن هذه المُلاحظة يستتبع أن إجابات النظرية على أسئلة الفعل الصحيح، قد لا تتطابق مع قرارات الفعل الصحيح التي يتخذها أوثق فاعلي الفعل الصحيح. وإن كانت الإجابات، التي لا تتطابق مع قراراتهم، تتضمن الأوامر المحرجة التي تُنتجها النظرية، فلن يُقرَّ أوثق فاعلي الفعل الصحيح هذه الأوامر ولن يعملوا بها. وبعبارة أخرى، لن يكون لهذه الأوامر أثرٌ في حياتهم. فلن يعتدَّ بها هؤلاء الناس باعتبارها نصيحة سليمة، ولا بوصفها تتطابق مع أحكام ما يجب فعله، التي توصل إليها هؤلاء الناس عندما قرروا ما الذي سيفعلونه. وهكذا، بقدر ما أنَّ تطبيق النظرية يتضمن إعطاء الناس البواعث الصحيحة التي يتصرفون على أساسها ومن ثمَّ جعلهم أوثق فاعلي الفعل الصحيح، يكون ممكنًا أن الأوامر المحرجة التي تُنتجها النظرية تُمثِّل حقائق نظريةٍ فقط. ومن ثمَّ، في الخطوة الأخيرة من الحجة، يلاحظ المرء أن الأوامر المحرجة ليس لها أهمية عملية في النظرية، وأنها ستكفُّ -في نهاية المطاف- عن أن تكون مشكلة حقيقة للنظرية.

طبعًا من أجل تحويل هذه الحجة إلى دفاع ناجع عن نفعية الفعل، يجب على المدافعين عن النظرية أن يفعلوا ما هو أكثر من الإشارة إلى احتمالية أن أوثق فاعلي الفعل الصائب سيطبقون مبادئ غير مبدأ المنفعة في تحديد العمل، إذ عليهم أيضًا أن يُبيِّنوا أن هذه الاحتمالية قوية. أي أنَّ عليهم أن يُبيِّنوا أن هناك سببًا قويًا للاعتقاد أن أوثق فاعلي الفعل الصائب سيطبقون مبادئ غير مبدأ المنفعة في تحديد كيف يعملون، وأنهم -على الخصوص- سيطبقون المعايير الأساسية للعدالة والأمانة في اتخاذ هذه القرارات. وإلّا فإن دفاعهم سيُقصِّر في الإقناع بفكرتهم المهمة القائلة إن أوثق فاعلي الصواب لا يتبعون مبادئ تُنتج أوامر مُحرِجة للنظرية، أي أنَّ دفاعهم سيُقصِّر في تقديم ما سيُلغي الأهمية العملية لهذه الأوامر بالضرورة. والفشل في تحقيق هذه النتيجة سيعني أن الأوامر ما تزال تُمثِّل مشكلة خطيرة للنظرية. ولكن من المعقول افتراض أن المدافعين عن نفعية الفعل يمكنهم تحقيق هذه النتيجة، إذ يبدو أن هناك سببًا قويًا لاعتقاد أن أوثق فاعلي الصواب سيتبعون المبادئ التي لا تُنتج هذه الأوامر.

نقطة ميل، بضرورة المبادئ الثانوية في تنفيذ مبدأ المنفعة، توحي

بالسبب: لنتذكر -على الخصوص- أنه بسبب المحدودية الحتمية لقدرات الإنسان في التبصُّر والتمييز والحساب، يجب على الناس أن يستخدموا المبادئ الثانوية لتحقيق الغاية التي يُوصِي بها مبدأ المنفعة. وسيقول ميل إن أعظم العقول البشرية عرضة لسوء الفهم وسوء التقدير وسوء الحساب، في تطبيق مبدأ المنفعة تطبيقًا مُباشرًا، على الظروف التي لا يكون فيها واضحًا مسار العمل الأفضل، ولذا فهم -أسوةً بنا نحن الذين لا نملك عقولًا عظيمة- أكثر احتمالًا أن يُحددوا مسار العمل الأفضل في هذه الظروف باستخدام التعميمات التي تُمثِّل الحكمة الجماعية للناس الذين وجدوا أنفسهم في ظروف شبيهة. انظر -في مثال جيد- إلى الفرق بين الطريقة التي يُحدِّد بها لاعب شطرنج عظيم مثل غاري كاسباروف حركاته والطريقة التي يُحدد بها دِيب بلو (Deep Blue) -الكمبيوتر العظيم الذي يلعب الشطرنج والذي انتصر على كاسباروف في مباراة شطرنج- حركاته. فكاسباروف -نظرًا لمحدودية قدراته في التبصُّر والتمييز والحساب- يتّخذ قراراته بالضرورة باستخدام قواعد استراتيجية جيدة في الشطرنج -المبادئ الثانوية للعبة إذا جاز التعبير- لتحليل المواقع المعقدة وتحديد أفضل الحركات فيها. أما دِيب بلو، لأنه لا يعاني قيودًا مماثلة في قدراته الحسابية، يستطيع حساب قدر ضخم من النتائج الممكنة لكل حركة يمكن أن يؤديها في موقف معقد، ويمكنه أن يتذكر -بلا نسيان- جميع هذه الاحتمالات. ونتيجة لهذا، يستطيع تحليل هذه المواقف على نحو يفوق قدرة كاسباروف، ومن ثمّ يمكنه أن يُحدِّد أفضل الحركات بحسابٍ مُباشرٍ لأيّ حركة يَرجُح أن تقود إلى النصر. ومن الجليّ أنه لو كان أوثق فاعلي الصواب -كما يُعرِّفه مبدأ المنفعة- شبيهين بدِيب بلو، فسيتمكنون أيضًا من حساب مسار العمل الذي يُرجَّح أن يُنتج أكبر خير مباشرةً، ولن يستخدموا إذن مبادئ ثانوية لتحديد الفعل الأفضل. ولكن لأنهم -أسوةً بكاسباروف- مُفكِّرون بشريُّون، ثمة داعٍ قوي لاعتقاد أنهم سيطبقون مبادئ ثانوية في إجراء هذه التحديدات.

علاوة على هذا، من المعقول الاعتقاد -في ضوء نقطة ميل الأخرى عن حتمية المبادئ الثانوية في النظام النفعي للأخلاق- أن المبادئ الثانوية التي سيطبقونها ستتضمن المعايير الأولية للعدالة والأمانة. ونقطة ميل الأخرى -لعلك تتذكر- أن التمتُّع بضروريات العافية البشرية، كالسلام والأمان والحرية، يتطلَّب من جميع من يعيش في مجتمع ما أن يتقبَّل المعايير الأولية للعدالة والأمانة وأن يمتثل لها، لذا من المعقول أن اتِّباع هذه

المعايير ضروري في تحقيق أكبر قدر من الخير الإجمالي للبشر. ولهذا من المعقول أن أوثق فاعلي الصواب سيُضمِّنون هذه المعايير في المبادئ الثانوية التي يستخدمونها لتحديد ما الصائب فعله. وسيكون غريبًا بلا شك -بالنظر إلى أهمية القبول العام لهذه المعايير، والامتثال لها، في خير البشرية- اكتشاف أن أوثق فاعلي الصواب يُطبِّقون مبادئ مختلفة.

8. هل نفعية الفعل تدحض ذاتها؟

لنُسلِّم إذن أن المدافعين عن نفعية الفعل يمكن لهم أن ينجحوا في إنقاذ النتائج المحرجة لوصاياها إن كانت حجتهم الأولية دامغة، تلك الحجة القائلة: إنَّ هذه الوصايا تفتقد الفحوى العملية في النظرية. وعليه فنحن نُسلِّم أن أوثق فاعلي الصواب -كما يعرفهم مبدأ المنفعة- سيطبّقون مباشرةً مبادئ أخرى في تحديد ما الصواب فعله في الظروف التي يواجهونها، وأن هذه المبادئ الأخرى ستشمل المعايير الأولية للعدالة والأمانة. وهذه التنازلات ستسمح لنا بتضييق مسألة نجاح جهود المدافعين عن نفعية الفعل، إلى ما إذا كانت حجتهم الأولى -الحجة التي تطرح احتمالية أن الأوامر المُحرجة التي تنتج عن النظرية ليس لها تبعات عملية- حجة مُقنعة. فهل يمكن القول حقًّا عن هذه الوصايا والأوامر أنها تفتقد أهميةً عمليةً في النظرية، على الرغم من كونها من تبعات مبدأ المنفعة؟ أو أن هذا القول خاطئ أو حتى متهافت؟

بالطبع، القول سيكون خاطئًا بوضوح لو افترضنا أن أوثق فاعلي الفعل الصحيح يعتقدون أن مبدأ المنفعة هو المبدأ الرئيس في الأخلاق. إذ أنهم لو اعتقدوا هذا، فسيعتبرون أنفسهم يتّبعون مبادئ أخرى فقط لأنها تجعلهم أتباعًا أكثر ثقةً لمبدأ المنفعة وليس لأن تلك المبادئ هي المُحددات الأولية لصحة الفعل. ولذا فسيفهمون هذه المبادئ -على الخصوص المعايير الأولية للعدالة والأمانة- بوصفها قواعد استراتيجية، وليست قواعد تُقيّد سلوكهم. وعليه فلا يمكنهم أن يتجاهلوا أمرًا بالتصرُّف بخيانة، عندما يجدون أنفسهم في مواقف يثقون فيها أن بمقدورهم تحقيق خيرٍ إجمالي أكبر بالخيانة أكثر من الأمانة؛ فلا يستطيعون تجاهل هذه الأمر، مثلما أن كاسباروف -بعد تحليله للموقف في لعبة- لا يستطيع تجاهل استنتاج، توصّل إليه بالحساب المباشر لاحتماليات الموقف، أن حركةً بعينها متاحة له ستقوده إلى انتصار أكيد. وحتى لو تبين له أن هذه الحركة تنتهك قاعدةً

استراتيجية في الشطرنج، إلا أن هذا لن يصرفه عن اتخاذ الحركة؛ إذ أن القواعد الاستراتيجية ليست مُلْزِمَة. وإن كان واثقًا من تحليله في هذه الحالة، فستكون الحركة التي سيتخذها. وعلى المنوال نفسه، أوثق فاعلي الصواب لن يعدلوا عن فعل أفعال من الأكيد أنها -وفقًا لقناعتهم- ستحقق القدر الأعظم من الخير الإجمالي، حتى لو كانوا يعلمون أن هذه الأفعال ستنتهك المعايير الأولية للعدالة والأمانة. هذا لأن المعايير، عندما تُفهَم بوصفها قواعد استراتيجية، ليست مُلْزِمة. وإن كانوا، حين وجدوا حقيبة ضائعة تحتوي مبلغًا ضخمًا، واثقين من حسبتهم بأن التبرُّع بالمال إلى جمعية خيرية سيحقق قدرًا إجماليًا من الخير أكبر من إعادته إلى صاحبه، فإذن سيعاملون الأمر القائل بالتبرُّع بالمال على أنه أمرٌ تصرُّفي؛ ولذا فالأوامر المُحرجة التي ستُنتِجُها النظرية، على الأقل في بعض الحالات، لها أهمية عملية عندهم.

لذا المدافعون الراقون عن نفعية الفعل يجب أن يفترضوا أن أوثق فاعلي الصواب لا يعتقدون أن مبدأ المنفعة هو المبدأ الأساسي في الأخلاق، ومن ثمَّ يجب أن يفترضوا أن أوثق فاعلي الصواب يعتدّون بمبادئ أخرى غير مبدأ المنفعة بوصفها المُحدِّدات الأولية لصحة الفعل: فعندما يُسأل أوثق فاعلي الصواب عمّا يُحدد صحة الفعل أو خطأه، سيُجيب مُستشهدًا بهذه المبادئ الأخرى، التي تشتمل -خصوصًا- على المعايير الأولية للعدالة والأمانة. وفي الوقت نفسه، سيُنكر أن ما يجعل الفعل صحيحًا هو أن الفعل يُحقِّق أكبرَ قدرٍ من الخير الإجمالي للبشرية في هذه الظروف. وهكذا النظرية، في هذا الدفاع عنها، تتطلّب دعوةً وتعليمًا لنظرية أخلاقية مختلفة، من أجل تنمية الشيم التي تجعل الناس أوثق فاعلي الصواب قدر المُستطاع. إذ لا بُدَّ أن يبقى الناس جاهلين بما يجعل بعض الأفعال صحيحة وبعضها آخر خاطئًا، إذا نمّوا هذه الشيم. هكذا النظرية تتطلّب، بوصفه شرطًا لتطبيقها، أن يُصرَف الناس عن الاعتقاد بأن مبدأ المنفعة هو المبدأ الأساسي للأخلاق؛ ففي هذا الدفاع عن نفعية الفعل، النظرية تدعو إلى قمع نفسها.

هذه نتيجة متناقضة بالتأكيد، وقد رأى بعض نُقّاد نفعية الفعل أنها تبيّن أن النظرية تدحض ذاتها. ولكن النظرية ستدحض ذاتها فقط إذا كانت الأخلاق عموميّةٌ في جوهرها، وسيكون من الصعب المُحَاجة ضد نفعية الفعل على أساس هذه الفرضية من دون المُصادرة على المطلوب؛ فرغم

أن العديد من الفلاسفة يؤمنون بتصوُّراتٍ للأخلاق تجعل مبادئه مُماثلة لقوانين المجتمع، وعليه فهي أخلاق عموميّة، إلا أن المدافعين عن نفعية الفعل لا يرونها كذلك. وإنما يؤكّدون تصوُّرًا للأخلاق تكون فيه مسألة ما إذا كان يجب تعميم مبدأ أخلاقي -والدعوة له أو تعليمه- هي مسألةٌ حيال الفعل الذي يجب أن يُتَّخذ بخصوص جعل هذه المبادئ عمومية؛ ومثل كل هذه الأسئلة، يمكن الإجابة عليه في النظرية النفعية وفقًا للتَّبِعات التي للبدائل المتوفِّرة. لذا، فمسألة ما إذا كان يجب تعميم مبدأ المنفعة هي مسألةٌ يمكن تطبيق المبدأ ذاته عليها، والإجابة -غنيٌ عن القول- تعتمد على ما إذا كان إشهار المبدأ أو إبهامه يحقق الخير العام أحسن تحقيق. وقمع المبدأ، بدلًا من إشهاره، قد يتبيَّن أنه الفعل الذي يحقق الخير العام أحسن تحقيق، ولذلك فإن كون المبدأ قد يستلزم أن يقمع ذاته قد يبدو أمرًا مُتناقضًا. ولكن النظرية تُعلِّل هذا التناقض حين توضِّح أنه يمكن معاملة المبدأ كأيِّ حقيقة، والمسألة تكون حول ما إذا كان نشر المعرفة به يفضي إلى خيرٍ عامٍ أكثر من الإبقاء عليه سرًّا. ولذا فالدفاع عن النظرية، الذي ننظر فيه حاليًّا، يمكن أن يقاوم هذا النقد.

9. متى تكفُّ نفعية الفعل عن أن تكون نظريةً أخلاقية

غير أن الدفاع يتضمن مشكلة أكبر: إذ أن حجته الأولية -تلك التي ركزنا عليها- تفصم العلاقة القائمة بين الفعل الصحيح والفعل الرشيد، تلك العلاقة التي من شأن النظريات الأخلاقية تفسيرها. والعلاقة شديدة الوضوح: كلُّ نظرية أخلاقية تفترض مُسبقًا مفهومًا ما عن فاعلٍ أخلاقيٍ كُفء، شخصٌ قيمه وأحكامه سليمة، وتفترض أن هؤلاء الفاعلين حين يتصرفون بصواب فهم يتصرفون برُشد، والعكس بالعكس. ومن ثَمَّ فتفسيرٌ ناجع للعلاقة هو إثبات أن الفعل الصحيح فعل رشيد. أما لو كان الأمر خلاف ذلك، لو أن النظرية تُوظِّف مفهومًا عن فاعلٍ أخلاقيٍ كفء يخفق في استيفاء هذا الشرط، فإن النظرية في إجابتها على هذه المسائل، عن كيف يجب على الفاعلين أن يتصرفوا، ستكون عالقةً بين: إعطاء أجوبةٍ تنصح بأن يتصرفوا على نحو غير رشيد لأجل أن يتصرفوا بصواب، وإعطاء أجوبة تنصح بأن يتصرفوا على نحو خاطئ لأجل يتصرفوا على نحو رشيد. وإذن ستفشل النظرية في إثبات أن الفعل الصحيح هو الفعل الرشيد، وستفشل في أن تكون عِلمًا عمليًّا. وعندما يفترض المدافعون الراقون عن

نفعية الفعل أنها تعدُّ أوثق فاعلي الصواب فاعلين أخلاقيين أكفاء، فهم يفترضون -من جرّاء ذلك- أن النظرية تسمح -احتمالًا- أن هؤلاء الناس الذين قيمهم وأحكامهم سليمة هم أناس لا يتّبعون مبدأ المنفعة معيارًا أساسيًا للفعل الصائب والخاطئ إنما يتّبعون مبادئ أخرى. ونتيجةً لذلك، من الممكن أن النظرية -في دفاعهم عنها- يجب أحيانًا، في إجابتها عن كيف على هؤلاء الناس أن يتصرفوا، أن تنصح إما بأن يتصرفوا على نحو خاطئ وإما على نحو غير رشيد. إذ أنه من الممكن أحيانًا أن أوثق فاعلي الصواب يمكن أن يتصرفوا بصواب فقط إن هم خالفوا مبادئهم، وليس من الرُشد أن يتصرف المرء خلافًا لمبادئه إن كانت قيم هذه المبادئ سليمة. وعليه فإن افتراض أن النظرية تَعدُّ أوثق فاعلي الصواب فاعلين أخلاقيين أكفاء، يجعل المدافعين الراقين عن نفعية الفعل يبتُّون الصلة بين الفعل الصحيح والفعل الرشيد، وبفعلهم هذا يجعلون النظرية غير قادرة على إثبات أن الفعل الصحيح هو الفعل الرشيد.

وبالُمحصِّلة، هذا الدفاع عن نفعية الفعل يعامل النظرية على أنها ليست محصلة علمٍ عملي. وهذا يتبدّى في فصلها بين الفعل الصحيح والفعل الرشيد، إذ أن هذا الفصل يعني أن فعل الصواب في أمرٍ ما لا يعني أن الفاعلين الأخلاقيين الأكفاء لديهم سبب جيّد وكافٍ لفعله. وثمرة الدفاع إذن أنه يُخرِج نفعية الفعل من مجال النظرية الأخلاقية، ويضعها في مجال آخر مختلف تمامًا.

5. القانون الأخلاقي

1. نظريتان في القانون الأخلاقي

نشأت التصوُّرات الغائية (Teleological) للأخلاق في الفلسفة الإغريقية القديمة، وكانت النُظُم الأخلاقية الكبرى عند اليونان القدماء -نظام أفلاطون ونظام أرسطو على الخصوص- نُظُمًا غائية. وكذا كان نظام إبيقور وغيره من المفكرين الذين أقاموا مدارس مهمة للفلسفة في الحقبة التي تلت أفلاطون وأرسطو. أما التصوُّرات الواجبية (Deontological) فلها مَنبَتٌ آخر، إذ هي مُشتقة من مثلٍ أعلى لقانونٍ إلهيٍّ شامل، استمدته المسيحية من اليهودية التي ظهرت منها. صحيح أن المسيحية استمدت أيضًا من اليونانيين القدماء: فمطابقتها بين القوانين الإلهية الشاملة وقوانين الطبيعة -على سبيل المثال- جاءت من الرواقيين، وعن طريق شيشرون (106-43 ق.م.) على وجه الخصوص. ولكنَّ المُثل المسيحية، التي تُسفِر عن التصوُّرات الوجوبية، توجد في فهمها للقوانين الإلهية بوصفها قوانين من مشرِّع أعلى يُلْزِم رعاياه بطاعتها، كما لو أنَّ الإلزام جاء من عقد عهدٍ وميثاقٍ معه. هذه الأفكار القانونية، التي نشأت عن الشريعة الموسويّة، هي الإطار الأصلي للتصوُّرات الوجوبيّة. والنص الرئيس الذي يوحي بها هو قول بطرس في رسالة إلى أهل رومية: «إذن الأمم الذين بلا شريعة عندما يمارسون بالطبيعة ما في الشريعة، يكوّنون شريعة لأنفسهم مع أن الشريعة ليست لهم. فهم يُظهرون جوهر الشريعة مكتوبًا في قلوبهم، وتشهد لذلك ضمائرهم وأفكارهم في داخلهم، إذ تتهمهم تارةً وتارةً تُبرِّئهم»[1].

الفكرة الأساسية في هذه الفقرة، أن البشر -بمقتضى بشريتهم- لديهم قدرة فطريّة على معرفة الصواب والخطأ، وأنهم يتحرَّكون بضمائرهم -وهي مستقرُّ هذه المعرفة- لفعل ما هو صحيح والامتناع عما هو خطأ. وهذه المعرفة هي معرفة بمقتضيات القانون، وهي مُسطَّرةٌ «في قلوبنا» كما يقول بطرس. وكونها مكتوبة، يعني أنَّ بمقدورنا معرفتها بالتفكُّر في الذي في قلوبنا. ولهذا السبب، لا يحتاج أحدٌ منَّا أن يُلمَّ بكتابٍ مُقدَّس ليُحصِّل هذه المعرفة، إذ يكفي ممارسة القوى العقلية والفكرية. ومن ثَمَّ هناك فرق، يلمح إليه بطرس، بين معرفة القانون عن طريق كتابٍ مقدسٍ

(1) رومية 2,14-15.

ومعرفته عن طريق العقل والتفكير؛ فالأولى معرفة عن طريق الوحي، والثانية عن طريق العقل. ومن المفارقة إذن أن هذه العقيدة المركزية في الفكر المسيحي تجعل الاحتكام إلى الإنجيل، أو أيّ نص دينيّ آخر، أمرًا غير ضروري في تحصيل المعرفة بالصواب والخطأ.

هكذا فإن معرفة الصواب والخطأ -وفقًا لهذه العقيدة المسيحية الأساسية- هي معرفة بمقتضيات القانون الأخلاقي. ولكن كيف يمكن معرفة هذه المقتضيات هذا القانون من دون الاحتكام إلى نصٍّ كُتِب فيه القانون؟ وكيف يمكن استخدام العقل، بمعزلٍ عن الرجوع إلى نص من هذا القبيل، لمعرفة هذا القانون؟ إحدى الإجابات تقول: بدراسة الطبيعة ذاته، ودراسة الطبيعة البشرية على الخصوص. وإن كانت القوانين التي هي محل البحث هي قوانين الطبيعة، فإن دراسة كيف تُنظِّم الطبيعة حياة الإنسان، من حيث نموها وتطورها وصيانتها بصحة وازدهار وتدهورها وانقضائها، سيسفر عن فهمٍ للكيفية التي يجب أن يعيش بها الإنسان حياته. وفي هذه الإجابة، يُحقِّق المرء الخير الأسمى بالعيش وفقًا للطبيعة. وفي الفكر المسيحي، قوانين الطبيعة هي توجيهات الإله في تحقيق هذا الخير؛ إذ أن الطبيعة -بوصفها من صنع الله- هي تجسيدٌ لخيريته. وهذه الخيرية هي ما يضمن الانسجام الذي تعمل فيه جميع أجزاء الطبيعة مع بعضها. وبما أن قوانين الطبيعة هي ما يعطي الكون الذي خلقه الله انسجامه، فمن البديهي أن الرجال والنساء -لكونهم جزءًا من هذا الخلق- يُحقِّقون الخيريَّة في حياتهم بالعيش كما أرادت لهم الطبيعة (أيْ كما أراد لهم الله). وهذا يعني أن الرجل والنساء يحققون الخيرية بالاسترشاد، في سلوكهم، بالقوانين التي تُجلي هذه المقاصد. ولكن هذه الإجابة تقتضي تصوُّرًا غائيًّا للأخلاق، لا تصوُّرًا واجبيًّا. وبالفعل، كان هذا التصوُّر هو السائد في القرون الوسطى. وللوصول إلى تصوُّر واجبيٍّ، علينا أن نرى إجابة أخرى، وهي إجابة ظهرت في القرن السابع عشر بين مجموعةٍ من المفكرين المسيحيين الذين يمتهنون القانون.

الإجابة الثانية، إجابة الوجوبيين، مستمدة من كون الإله هو الحاكم الأعلى للكون، إلى جانب أنه خالقه. وتصوُّر الإله حاكمًا أعلى للكون يعني فهم أن له سيادة على البشرية؛ أيْ أن البشر، لكونهم رعايا الله، عليهم طاعته. وهذه الطاعة ليست مطلوبة بسبب السيادة الإلهية فقط، بل أيضًا منطقية بالنظر إلى الظروف الطبيعية للحياة البشرية. فالبشر، رغمًا عن

أنهم حيوانات اجتماعية بالطبع، يواجهون صعوبات في إدامة المجتمع في هذه الظروف؛ إذ نحتاج إلى قوانين نُقرُّ به ونطيعها جميعًا، بيد أننا لن نقر بهذه القوانين ونطيعها جميعًا ما لم نقبلها باعتبار أن لها سلطة في سلوك حياتنا. وهذا القبول المُشترك لسلطة هذه القوانين يلحق فهمَ أن الله هو مصدرها. وهذا من مقتضيات سيادته على البشرية.

الصعوبات التي يواجهها البشر في حالتهم الطبيعية في إدامة المجتمعات البشرية، ناشئةٌ عن الصراعات التي لا بُدَّ أن تظهر بين البشر المهتمين إلى حدٍ كبير بتعزيز مصالحهم الذاتية ومصالح أحبائهم. وهذا لا يعني أن الظروف الطبيعية للحياة البشرية قاسية للغاية، وأن الرجال والنساء الباحثين عن مصالحهم الذاتية عازمين إلى الحد الذي يجعلهم ينقلبون على بعضهم بعضًا في صراعٍ على البقاء. أيْ أنه لا داعي لافتراض قساوةٍ وأنانيةٍ كتلك التي يفترضها هوبز؛ فافتراض من هذا القبيل مهمٌّ في الأخلاق الهوبزية، لأنه يوفِّر الأساس الذي يستطيع منه هوبز اشتقاق قوانين أخلاقية من المبدأ الأساسي للأثرة. ولكن فهمًا للقوانين الأخلاقية بوصفها قواعد أصدرها الإله للبشر لأجل أن يعيشوا معًا بوئام، لا يتطلَّب افتراضات كالتي افترضها هوبز حيال الظروف الطبيعية للحياة البشرية، لأنه لا يرتكز على الأثرة. إذ سيكفي افتراض أن الظروف تخلق الشِقَاق والنزاع بين الناس على نحوٍ يجعل حياتهم معًا في المجتمع مُتقلقلة. والقواعد التي تزجر الناس عن الشروع في سلوك يثير الشِقَاق أو يفاقمه، والقواعد التي تستوجب سلوكًا يحدُّ من النزاع، إن كانت مُطاعة بما يكفي، ستجعل الحياة الجماعية أكثر سلامًا وأقلّ حرجًا. وهكذا، من فهمٍ للإله باعتباره سيدًا مطلقًا للكون، ومن فهمٍ للكائنات البشرية بوصفها مخلوقات اجتماعية تحتاج إلى نظام يُفرَض عليها لتعيش معًا بسلام؛ يمكن استنتاج فكرة أن الإله أعطى الرجال والنساء قوانين إن أطاعوها، بعمومهم، ساد النظام.

مُضمَّنٌ في هذه الفكرة، وجودُ نظامٍ أخلاقيٍّ في المجتمع الإنساني مُستقلٍّ عن أعراف المجتمع وقوانينه الوضعية. وكل مجتمع إنساني -وفقًا لهذه الفكرة- يُمثِّل هذا النظام، حتى لو كانت أعراف هذا المجتمع وقوانينه الوضعية مناقضة له. وبالفعل، فإن ما يُحدِّد عدالة وصحة هذه القوانين والأعراف هو مقدار توافقها مع النظام الأخلاقي الذي تشكله القوانين الإلهية. وتوسُّل المصلحين الاجتماعيين المسيحيين بهذا القانون الأعلى لتسويغ عصيانهم للقانون الوضعي -على سبيل المثال: توسُّل مؤيِّدي

إبطال العبودية الأمريكان في القرن التاسع عشر بالقانون الأعلى لتسويغ انتهاكهم للقوانين التي تُنظِّم الرِّق- يعكس هذه الفكرة. من الممكن، إذن، تصوُّر مجتمع بشري وجوده سابقٌ على القانون الوضعي والأعراف والتقاليد المجتمعية، وسابقٌ على الدولة والثقافة. وهذا التصوُّر يتماشى تمامًا مع تحقيقٍ في معايير الصواب والخطأ، ينظر في الظروف الطبيعية للحياة بحثًا عن دليل على هذه المعايير. وفرضيَّة أن المجتمع البشري سابقٌ على الحكومة والثقافة يجعل هذه الظروف هي العوامل الحصرية في تحديد القواعد التي تخلق النظام في مجتمعٍ ما. وهكذا يمكننا اكتشاف ما الذي يستوجبه القانون الطبيعي بالتفكير استنادًا على هذه الفرضية. وبعبارة أخرى، يمكن معرفة القانون الأخلاقي بالتفكُّر بالقواعد التي سيحتاج أن يُطيعها البشر -في غياب الدولة أو الثقافة- ليعيشوا بسلامٍ معًا في المجتمع. وهكذا تَتبَع الإجابة الثانية من هذه الفرضية.

من ثمَّ فالفرق الجوهري، بين هاتين الإجابتين، يَكْمُن في كيف تتصوران العلاقة بين معرفة: ما يستوجبه القانون الأخـلاقي، ومعرفة الأفعال التي يجب أن يتخذها المرء ليحقق الخير الأسمى. والإجابة الأول، وهي إجابة المدرسيين (Scholastics)، تُؤكِّد أنَّ ثمة علاقةً حميمةً بين هذين النوعين من المعرفة. وفي إجابة المدرسيين، القوانين الأخلاقية هي القوانين الطبيعية، وهكذا فهي تُضفي انسجامًا على الكون الذي خلقه الإله؛ وهي تضفي انسجامًا على الكون بمجمله، وعلى عمل الأشياء التي تسكنه. وهذا الانسجام هو الصفة المُميّزة للقوانين المنسوبة إلى خيريَّة الخلق الإلهي. ومن ثمَّ فالشيء يعمل على أحسن ما يكون حين يعمل وفقًا للقوانين التي تُنظِّم عمل الأشياء التي من نوعه. والقانون الأخلاقي يُنظِّم عمل الشخصية الإنسانية، من حيث أن السيكولوجية البشرية ظاهرةٌ طبيعية. وعليه فإن معرفة القانون الأخلاقي هي معرفة كيفية العيش الطيِّب للكائن البشري، وهي معرفة كيفية تحقيق الخير الأسمى للبشر.

أما الإجابة الثانية، وهي إجابة الوجوبيين (Deontologist)، فتؤكِّد أن نوعي المعرفة منفصلين: إذ يرون أن الإله فرض القوانين الأخلاقية على الرجال والنساء، وهذا الفرض ضروريٌ لأن الرغبات والمشاعر الطبيعية للبشر مقسمة بين نوعٍ أنانيٍ ونوعٍ اجتماعيٍ، ولأن الصراع بين الناس راجع إلى منع الأنانية للاتفاق بينهم اتفاقًا يُديم المجتمع. وبالمجمل، الكائنات البشرية -مع أنها مخلوقات اجتماعية- ليست كالنحل؛ إذ الغرائز الاجتماعية لا

تُسيِّرهم إلا جزئيًا، ولا تُسيطر هذه الغرائز على الغرائز الأنانية، بل العكس هو ما يصحُّ غالبًا. ونتيجة لهذا، فإن القيود الخارجية على الرغبات والمشاعر الأنانية أمرٌ ضروريٌ لصيانة المجتمع. والقوانين الأخلاقية هي ما يُقدِّم هذه الضوابط والقيود، وهي بهذا الاعتبار خارجة عن الطبيعة. وإطاعتها واجبة بسبب السيادة الإلهية، وليس لأنها تُرشِد إلى تحقيق الغاية القصوى للفعل الإنساني. وبالفعل، فإن الطاعة أحيانًا تستوجب كبح سعي المرء إلى تحقيق غايات قصوى توحي بها الرغبات الأنانية. ولذا فمعرفة القانون الأخلاقي -في إجابة الوجوبيين- مسألة منفصلة البتة عن معرفة الخير الأسمى؛ فالواحد لا يعتمد على الأخر، ولا حتى ضمنيًا.

والمثل الأعلى المُضمَّن في إجابة الوجوبيين هو أن المرء يعيش بأخوةٍ مع الآخرين باعتباره مساويًا لهم تحت سلطة القانون. وهذا المثل يتوافق مع الفكرة التي رأيناها سابقًا عن نظامٍ أخلاقيٍ مستقل عن أعراف المجتمع وقوانينه العرفية وعن دولته وثقافته. وحكم القانون -بحدِّ ذاته- مثلٌ أعلى بالطبع، إذ أنه مثلٌ لمجتمع أفراده خاضعين -عن بكرة أبيهم- لقوانينه، ولا أحد فوق هذه القوانين أو معفى من سلطتها. ولكن الفكرة المُضمَّنة في إجابة الوجوبيين تذهب إلى ما هو أبعد، لتشمل مَثل المساواة أمام القانون: أن جميع الرجال والنساء خاضعين للقانون بالتساوي، ومحميين به بالتساوي. وهذا يعني، في هذه الحالة، أنهم جميعًا خاضعين لحكم الله ومحميين به؛ والعلاقة بينه -بوصفهم سيدهم- وبينهم -بوصفهم رعاياه- هي نفسها مهما كان الفرد. وعلى الخصوص، لا يوجد فرد أعلى مرتبة من الآخرين في علاقته بالله، ولا أحد يتمتع بامتيازات يفتقر إليها الآخرين. وعليه فإنَّ الفروق في المقامات بين البشر -كالفرق بين النبيل والعادي والأرستقراطي والعامي والسيِّد والمسود- لا أساس لها في النظام القانوني للشريعة الإلهية، وهي في كلِّ الحالات قوانين وضعية وأعراف من صنع الإنسان في جميع المجتمعات التي توجد فيها هذه الرُّتب. والأمر ذاته ينطبق على أنظمة التفوق الذكوري أو التفوق الأبيض أو تفوق عرق على آخر، التي نشأت عبر التاريخ وفي مُختلف الحضارات. فجميع هذه الأنظمة مُخالفة لسُنن المساواة المتضمنة في هذا المثل. وهكذا المثل، الذي تنطوي عليه إجابة الوجوبيين، هو مثل يفترض مجتمعًا يحمل جميع أفراده الواجبات نفسها تجاه بعضهم بعضًا وتجاه المجتمع ككل، وفيه يُعطَى أبسط أفراد المجتمع احترامًا -باعتباره عضوًا حاملًا للواجب- يُساوي الذي يُعطاه أقوى أعضاء الجماعة.

2. نظرية الأمر الإلهي

الإجابة الوجوبية قائمة على نسخةٍ من نظرية الأمر الإلهي. وفي الصيغة العامة لنظرية الأمر الإلهي، تُطابق النظرية: بين الأفعال الصحيحة والأفعال التي أمر بها الإله، وبين الأفعال الخاطئة والأفعال التي حرمها الإله. والفكرة الأساسية هي أن الامتثال لمشيئة الإله يجعل الفعل صحيحًا وأن عدم الامتثال لمشيئته يجعل الفعل خاطئًا، وأن الأوامر الإلهية هي مشيئته. وفي النسخة من النظرية التي تقوم عليها إجابة الوجوبيين، هذه الأوامر تُفهَم على أنها قوانين أنزلها الإله -بوصفه سيد الكون- على البشر. وهذا الفهم يتوافق مع التصوُّر الحديث للقوانين باعتبارها أوامر يضعها الحاكم على رعاياه. وتعريف هوبز للقانون في اللفياثان يوضِّح هذا التصوُّر، يقول: «القانون في العموم ليس مشورةً بل أمرًا، وليس أمرًا من أيِّ إنسان إلى أيِّ إنسان آخر، بل من إنسانٍ إلى آخر تعهد بإطاعته»[1]. ويكمل هوبز التصوُّر بوصل فكرة الأمر بفكرة المشيئة، لذا فتعريفه للأمر هو: «عندما يقول رجلٌ: افعل كذا أو لا تفعل كذا، دون تَرقُّب سببٍ آخر سوى مشيئة القائل»[2]. فإذن القوانين الإلهية، في هذه النسخة من نظرية الأمر الإلهي، تُعبِّر عن مشيئته، ولذلك -تبعًا لفكرة النظرية الأساسية- مشيئته ستُحدِّد المعايير الشاملة للصواب والخطأ.

تعريف هوبز للقانون يتضمن تفريقًا بين الأمر والمشورة. يقول هوبز، المشورة هي: «حين يقول رجلٌ: افعل كذا أو لا تفعل كذا، ويستشف أسبابه من الفائدة التي ستتحقق للسامع»[3]. ومغزى هذا التفريق هو توضيح فهم القانون كما عرَّفه هوبز؛ فبتعريفه القوانين بوصفها أوامر تختلف عن المشورة، يوضِّح جليًا أن الحاكم حين يصدر قانونًا إلى رعاياه، فهو يريد منهم أن يطيعوه لأنه أمر به لا أن يستنبطوا: أنه بإصدار القانون يعتقد أنهم سينتفعون إن هم فعلوا ما أمر به. فالقوانين -بعبارة أخرى- ذات حجيّة لأنها تُعبِّر عن مشيئة الحاكم، وليس لأنها تُمثِّل الحكمة التي للحاكم في الأفعال التي سينتفع رعاياها من فعلها. والنقطة تستبين في حالة القوانين الرديئة: فالقانون الرديء، على سبيل المثال، قانون يسنّه حاكمٌ فاسدٌ لبلد فقير، لأجل أن يُثري نفسه على حساب رعاياه، يبقى قانون مُلزِمًا في البلاد

(١) هوبز، اللفياثان، الفصل 26، الفقرة 2.

(٢) المرجع نفسه، الفصل 25، الفقرة 2.

(٣) المرجع نفسه، الفصل 25، الفقرة 3.

ما دام الحاكم يمسك بالسلطة شرعيًا، وما دام قد سنّ هذا القانون وفقًا لمراسم التشريع في نظام حكومة ذلك البلد.

كون هذه القوانين مُلزِمة في هذا البلد لا يعني بالطبع أن أيَّ أحدٍ يقع تحت سلطة حاكم هذا البلد يتصرَّف بصواب بإطاعة هذه القوانين ويتصرَّف بشكل خاطئ إن هو عصاها. وهو يتصرف بشكل غير قانوني بإطاعتها وبشكل غير قانوني بعصيانها، ولكن ما هو قانوني في بلد ما ليس بالضرورة هو الصحيح، والعكس بالعكس. فهكلبيري فِين تصرَّف على نحوٍ غير قانوني حين ساعد جيم في محاولة الهرب من الرِّق، ولكنه لم يتصرف على نحو خاطئ. ومن ثمَّ فقوانين بلد ما، مع أنها مُلزمة لجميع من يقعون تحت طائلتها، ليست معايير الصواب والخطأ. ويوضح هذه النقطة، إمكانية وجود قوانين رديئة، يسنّها حكام فاسدون.

ولكن النقطة نفسها -قد يتبادر إلى ذهنك- لا يمكن أن تنطبق على القوانين الإلهية. وفي الفكر المسيحي، على الخصوص، حجّية القوانين الإلهية تتطابق بالضرورة مع كونها معاييرَ شاملة للصواب والخطأ. وافتراض شيءٍ غير هذا سيعني افتراض أن الإله يمكن أن يصنع قوانينَ رديئة، وهذا مُحال بسبب الصفات الإلهية؛ خصوصًا كونه إلهًا مُحبًا عَالِمًا مُستَطيعًا. والإله لا يمكن أن يكون فاسدًا، ولا يمكن أن يُخطئ في القوانين التي تخدم مصالح البشرية على أحسن وجه، ولا شيء يَحول بينه وبين فرض هذه القوانين على عباده. ولكونه إلهًا مُحبًّا فإنه يلتمس خير جميع الكائنات البشرية عندما يفرض القوانين عليهم، ولكونه مُطلق الحكمة وكُلِّيَّ المعرفة فحكمه فيما هو صالح للبشر لا يعرِضُ إليه الخطأ. وعليه فإن القوانين التي يأمر بها هي القوانين الأمثل لتأسيس نظامٍ أخلاقيٍّ في المجتمع البشري. ولذا لا يوجد أساسٌ للشكِّ في أنها معايير الصواب والخطأ للبشرية قاطبةً.

بَيْد أن هذا النقطة تكشف مشكلةً في نظرية الأمر الإلهي: فالفكرة الرئيسة في النظرية هي أن ما يجعل فعلًا من الأفعال صحيحًا هو أنه مُمتثلٌ للمشيئة الإلهيَّة، وما يجعل الفعل خاطئًا هو أنه مضادٌّ لهذه المشيئة. ولكن إن كان ضروريًّا تلمُّس المحبة الإلهية وكلية المعرفة، لإظهار استحالة أن يفرض الإله قوانين رديئة على البشرية، فإن سبب أن الأفعال التي تمتثل للإرادة الإلهية صحيحة والتي تناقضها خاطئة ليس لأن الإله أمر بالأولى ونهى عن الثانية؛ وإنما السبب هو أن بمقدورنا أن نستنبط من أوامره ونواهيه أن البشرية ستنتفع من فعل المأمور وستتضرر من فعل

المنهي، وأن حكمه في الحالتين لا يمكن أن يكون خاطئًا. وبعبارة أخرى، إن كانت النظرية تتوسل بالحب الإلهي وكلية المعرفة لتستوثق من توافق سلطة أوامره مع كونها معايير شاملة للصواب والخطأ، فأمر الإله للبشر بفعل أمرٍ ما أو تركه -على سبيل المثال: أن تُحبَّ جارك كما تُحب نفسك، وألَّا تقتل- قد يكون نصيحةً ومشورةً بقدر ما هو أمر. والامتثال للمشيئة الإلهية، في هذه الحالة، لا يجعل الفعل صحيحًا ومعاكسة المشيئة لا يجعل الفعل خاطئًا: فالفعل سيبقى صحيحًا حتى لو أن الإله نصح به فقط، وسيبقى خاطئًا لو أن الإله لم ينصح به وحسب. ولذا فالتوسُّل بالمحبة الإلهية والمعرفة الكلية لإثبات استحالة أن يفرض الإله قوانين رديئة على البشرية، يعني التخلّي عن الفكرة الأساسية في نظرية الأمر الإلهي.

ولسوء الحظ، فإن التخلّي عن المبدأ الرئيس في النظرية يعني التخلّي عن فرضية أن الله -بمقتضى الأوامر التي يصدرها للبشر- هو واضع المعايير الشاملة للصواب والخطأ، ويعني التخلّي عن فرضية أن معايير الصواب والخطأ صادرةٌ عن المشيئة الإلهية. والسبب جلي: أن مطابقة الأوامر الإلهية مع المعايير الشاملة للصواب والخطأ لأنها أوامر حاكم مُحب عليم، يعني افتراض أن الله -بإصداره هذه الأوامر- يلتمس صالح البشرية ويفرض قوانين طِبقًا لمعيار النجاعة لتحقيق هذه الغاية بواسطة العمل البشري المُنظَّم؛ ومن ثمَّ يعني أن الله، في تحديده للأوامر والنواهي، يتبع معيارًا للصواب يوجد بمعزلٍ عن مشيئته وإرادته. وعليه فإن جميع معايير الصواب والخطأ الأخرى تستمدُّ من هذا المعيار الأساسي، وبالمثل ستكون هذه المعايير مستقلة عن الإرادة الإلهية. وهذه المعايير، مع أنها تتطابق مع الأوامر الإلهية، إلا أنها لا تَصْدُر عن مشيئته.

المنظّر لنظرية الأمر الإلهي عليه إذن أن يصون الفكرة الرئيسة للنظرية إن كان سيتمسَّك بفرضية أن الأخلاق صادرة عن الإرادة الإلهية، ولكن صيانة هذه النظرية يعني اعتقاد أن الإرادة الإلهية سابقة على كلّ معيارٍ للصواب والخطأ. أيْ يعني أنه لا يوجد معيار للصواب والخطأ باستقلالٍ عن الإرادة الإلهية أو يُساعد في إرشاد الأحكام الإلهية في إصدار هذه الأوامر. ولأن الإله قدير، فليس هناك حدود لما يمكن أن يأمر به. وهذه المقولات تُشكّل عقيدة الإرادية الإلهية، التي تُختزل فيها نظرية الأمر الإلهي في أسطع صيغها. ومن ثمَّ يتبع منها، أنه أيًا كان الأمر الإلهي فسيكون من الصواب اتّباعه ومن الخطأ اجتنابه، فالأوامر الإلهية كُلها مُلزِمة للبشر؛ وعليه

فلا أمر إلهي يمكن ألّا يكون معيارًا كُليًّا للفعل الصحيح. وهذا هو فحوى الإرادية الإلهية. وبناءً على هذا، مهما بدا الفعل مُروّعًا أو غريبًا، إن أمَرَ الله به فسيكون من الصواب فعله ومن الخطأ تركه. فلو أمر الله -على سبيل المثال- أن يُعذِّب الرُّضّع زرق العيون حتى الموت، فسيكون من الصواب تعذيبهم حتى الموت ومن الخطأ عدم تعذيبهم. ولكن هذه النتيجة تُبلبِل النظرية: إذ أن أحدًا لن يقبل أن المرء يتصرّف على نحو صحيح بتعذيبه الرُّضّع حتى الموت، ولكن المُعتقد المسيحي -بالطبع- يقتضي اعتبار الأوامر الإلهية معيارًا للصواب والخطأ. والمخرج الوحيد من هذه البلبلة إذن، هو التخلّي عن عقيدة الإرادية الإلهية. وهو تخلٍّ عن فرضية أن معايير الصواب والخطأ صادرةٌ عن إرادة الإله ومشيئته.

3. الحدسيّة العقلانية

التخلّي عن مذهب الإراديّـة الإلهية لا يعني -بالطبع- أن على الفكر المسيحي التخلّي عن تصوره للإله بوصفه الحاكم المُطلق للكون، وما يعنيه هو أنّ المفكر المسيحي يجب أن يفترض أن الإله يفرض القوانين بموجب معايير الصواب والخطأ التي تُوجَد على نحو مستقل عن إرادتـه؛ أي أن عليه افتراضُ أن هذه المعايير بارزة وظاهرة للكائنات العاقلة، ولذلك فهي ظاهرةٌ وجليّةٌ للإله -الذي يمتاز بذكاءٍ يفوق الذكاء البشري على نحو غير مُتناهي- وأنه يحكم البشر وفقًا لمعرفته بهذه المعايير وفهمه لها. وفي الوقت نفسه، يُفهَم أنّ صحتها مستقلة عن إرادته، وأن أفعال الإله يمكن تُقاس بهذه المعايير. وعلاوة على هذا، لأن الإله لا يمكن أن يقع في الخطأ في تقرير مشيئته، فإن مشيئته تسترشد بهذه المعايير بالضرورة، وكذا الأوامر التي يصدرها إلى البشر. وهذه هي القوانين التي يفرضها على البشر، والإله يُمتدَح على عدالة قوانينه. وهذا الإطراء -تجدر المُلاحظة- يقتضي حُكمًا على أفعاله، ومن ثمّ يفترض مُسبقًا معاييرَ للعدالة توجد بمعزلٍ عن مشيئته وإرادته. وإطراء حكم الإله في البشر بأنه عادل سيكون ثناءً فارغًا إذا لم يكن هنالك معايير للعدالة، مستقلة عن هذه السيادة، يمكن بواسطتها الحكم عليها. وكما لاحظ لايبنتز (Leibniz) مرةً: لِمَ الثناء على الإله، لأنه تصرّف بالعدل، إن كان وصف أفعاله بـ«العدل» لا يقول شيئًا سوى أنه يفعل؟

إذن مُحصّلة هذا التصوُّر للإله -أنه السيد المطلق للكون وأن قوانينه عادلة- هو أن الأخلاق لا تقوم على افتراضات عن المشيئة الإلهية. بل إن

الأخلاق لا تحتاج أن تقوم على أيّ افتراضاتٍ لاهوتية. وهذه النقطة طرحها بشكل مثير للجدل هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) (1583-1645)، عندما صرّح أن علي البشر واجبات تجاه بعضهم بعضًا يفرضها القانون الإلهي، «حتى لو سلّم المرء بما لا يُسلّم به إلا إنسان ينطوي على شرٍّ عظيم: أن الإله ليس موجودًا، أو أنه لا يُبالي بشؤون البشر»[1]. وغروتيوس، في هذه الفقرة المشهورة من كتابه العظيم حول قانون الحرب والسلم، يؤكّد السيادة الإلهية المُطلقة على الكون ويتخلّى عن عقيدة الإرادية الإلهية، في الوقت نفسه. والنقطتان تجتمعان لتُنتج رؤية للأخلاق تقوم على قضايا أو مبادئ لا تعتمد صحتها أو سلامتها على الإرادة الإلهية، على الرغم أنها حاضرة في ذهن الإله.

وسيكون من المُفيد مقارنة العقلانية التي يقود إليها قول غروتيوس مع الرأي الذي تناولناه سابقًا، والذي يُطابِق بين معايير الصواب والخطأ والقوانين التي فرضها على البشر إله محب عليم قدير. وهذا الرأي السابق يسهل صياغته على أنه نسخة لاهوتية من نفعية القاعدة؛ وبهذا الاعتبار، فهو يشمل افتراضات لاهوتية. على الخصوص، تفترض المحبة الإلهية إزاء البشر، وتُطابِق بين الخير الأسمى والعافية التي هي موضوع المحبة الإلهية، وتَنسُب إلى الإله إرادة تحقيق هذا الخير بأقصى قدر ممكن. وهكذا يمكن الحصول على نسخة من نفعية القاعدة عندما تُستخدم الفرضية اللاهوتية عن الحب الإلهي لتحديد العافية البشرية بوصفها الخير الأسمى، بما أنه يمكن من هذا التحديد، ومن سيادة الإله على البشر، استنتاجُ أن القوانين التي يفرضها الإله على البشر هي من النوع الذي يُحقِّق الامتثال العام بها هذا الخير. والإله، بفرضه هذه القوانين على البشر، يتصرف وفقًا لمبدأ النجاعة أو الأمثليّة[2] في تحقيق الخير الأسمى. وبما أن هذا الرأي يخالف مذهب الإراديّة الإلهية، فهذا المبدأ يُفهم أنه يوجد بمعزلٍ عن إرادة الإله. وفي هذا الاعتبار، يتشارك هذا الرأي مع الرأي العقلاني في الأخلاق، الذي نادى به غروتيوس، في التزامه بمبادئ العقل العملي، التي لا تعتمد صحتها على وجود الإله أو على مبالاته بالشؤون البشرية. وفي الوقت ذاته، هذه النَسخة من نفعية القاعدة تفترق عن عقلانية غروتيوس في عدِّها الحب الإلهي مُحدِّدًا للخير الذي يحققه الإله بفرض القوانين على البشر. وبفعلها هذا تجعل وجود الإله واهتمامه بالشؤون البشرية، أمرين ضروريين لكون

(١) هوغو غروتيوس، حول قانون الحرب والسلم، ص. 13.

(٢) Optimality.

معايير الصواب والخطأ كُليّةً وشاملة.

بالطبع، نسخةٌ من نفعية القاعدة تتوافق تمامًا مع عقلانية غروتيوس ممكنةٌ أيضًا. وفي هذه النسخة، يفرض الإله قوانينَ على البشر تتوافق مع مبدأ المنفعة، الذي يُعدُّ المعيار الرئيس للأخلاق، والذي يوجد أيضًا بمعزلٍ عن الإرادة الإلهية. أي يُفهَم أن هذا المبدأ بديهيٌّ عند الإله بوصفه معيارًا أساسيًّا للأخلاق، ولكنه لا يعتمد في صحته على وجود الإله أو على اكتراثه بشؤون البشر. ورغم أن هذه النسخة من نفعية القاعدة ممكنة، إلا أنها ليست أوثق نظريةٍ ضمن البرنامج العقلاني المستوحى من رأي غروتيوس. والسبب هو أن أفضل مقياس لدينا على أنَّ معيارًا للصواب -عندما يؤخذ باعتباره معيارًا أساسيًّا- بديهي عند الإله، هو أن يكون بديهيًّا عندنا بالتعقُّل؛ ومبدأ المنفعة أقلّ بديهيّة عندنا من معايير الصواب والخطأ الأخرى. والصعوبات التي تكمن فيه، والتي رأيناها في الفصل السابق، دليلٌ كافٍ على عدم اتصافه بالقطعيّة. ومن هذا الوجه، فإنَّ الاضطراب الذي لاحظناه في نفعية القاعدة مُعبّر على الخصوص: لنتذكر أن الاضطراب يتمثَّل في توتُّرٍ بين الطبيعة الوجوبية للمبادئ الثانوية في النظرية والمنطق النفعي، ومرجع هذا التوتُّر إلى أننا نثق بسلامة المبادئ الثانوية أكثر من سلامة مبدأ المنفعة. وعليه، لأن الهدف الرئيس للبرنامج العقلاني لغروتيوس هو توطيد النظريات التي يتبيّن بالتعقُّل أنها أوثق النظريات وأكثرها بديهية في البرنامج، وهي تلك التي تُصنَّف أكثر أوليةً واتفاقًا مع الحسّ المُشترك من مبدأ المنفعة.

على الخصوص، هي مسألة حس مشترك أن الأفعال تكون أحيانًا صحيحة بذاتها، دون اعتبار لعواقبها. ولا شيء يعارض النفعية أكثر من مقولة الحس المُشترك: «فلتأخذ العدالة مجراها، ولو انطبقت السماء على الأرض»[1]. وعلى نحو شبيه تشجب أخلاقيات الحس المُشترك الكذب بأشدِّ لهجة، ونادرًا ما تضع استثناءات على أساس آثاره الجيدة. إذن أوثق النظريات، ضمن برنامج غروتيوس، تُحدِّد عددًا من المعايير بوصفها معايير أساسية في الأخلاق، وغالبيتها تتماهى مع صفاتٍ للفعل تجعله صحيحًا بمعزلٍ عن تبعاته الجيدة. وهذه السمات تتضمن أفعالًا كقول الصدق، وفي إعادة الشيء المستعار في وقته، وفي إبداء العرفان لمن تفضَّل عليك، وفي الإيفاء بالوعد. من ثمّ فهذه النظريات لا تقصر معايير الصواب والخطأ

(1) باللاتينية: Fiat justitia, ruat caelum.

الأساسية على معايير عدم العدوان والإحسان إلى الآخرين والعناية بالعافية الذاتية وحسب، وإنما تشمل أيضًا معايير العدالة والأمانة والإخلاص والامتنان. أما كيف تُحدَّد هذه المعايير وكيف تُحصى، فيختلف من نظرية إلى أخرى. فبعض النظريات تحدد عددًا من المعايير العامة جدًا، وكل منها يستوعب داخله العديد من السمات المعينة الأخرى لفعل الصواب. ونظريات أخرى تُحدِّد عددًا كبيرًا من المعايير، وتبعًا لذلك تجعل لكُلّ سمة مخصوصة معيارًا مُنفصلًا أساسيًا. ولكن هذه الفروق غير مهمة، المهم أن كلّ النظريات، في هذا البرنامج، تُحدِّدُ عددًا من المعايير الأساسية للصواب والخطأ، وبعضها يُحدِّدُ صحة الفعل بصرف النظر عن تبعاته الجيدة.

الافتراض الإبستمولوجي الأساسي للبرنامج: أن هذه المعايير الأساسية، بِعدِّها موضوعات للعقل الإلهي لا باعتبارها أوامر مشيئته، يمكن استيعابها والتثبُّت من صدقها بممارسة قوى العقل. وهذا يعني التفكُّر في القواعد التي ينبغي للناس أن يُراعوها في علاقاتهم ببعض، والتحقُّق من سلامة معايير بعينها؛ فبرؤية سلامة هذه المعايير، يكون المرء مُلزمًا بإقرارها والعمل بها. وفضلًا عن هذا، في هذا الافتراض تُرَى سلامة هذه المعايير فوزًا، ولا حاجة إلى استنباطها من النظر في الوسائل الضرورية لتحقيق علاقاتٍ اجتماعيةٍ سليمة. وعليه فإن سلامتها بديهية، ويستوعبها المرء بممارسة قواه العقلية الحدسيَّة، لا بممارسة قواه العقلية الاستدلاليَّة. والنظريات التي تطورت عن هذا الافتراض هي بذاتها نِتاجُ نظرية إبستمولوجية واسعة تدعى -على نحو مُلائم- الحدسية العقلانية (Rational Intuitionism). وفي هذه النظرية، النظام الأخلاقي -الذي تُشكِّله المعايير الأساسية للصواب والخطأ- موضوعٌ من موضوعات العقل، ومعرفة المرء به تأتي من إدراك عناصره وبنيته مباشرةً، بممارسة القوى الحدسيَّة للعقل.

وذِيْن هذه النظرية لنظرية أفلاطون في المُثُل واضح: ففي كليهما نجد موضوعات العقل مُنفصلة عن موضوعات التجربة الحسّية، ويمكن معرفتها من دون اللجوء إلى الأخيرة. وعلى نحو مثيل، مثلما أنه في نظرية أفلاطون معرفة هذه المُثُل تتألَّف من إدراك الأفكار الصحيحة بالضرورة، فكذلك في الحدسية العقلانية تتألف معرفة النظام الأخلاقي من التعرُّف على معايير الصواب والخطأ السليمة بالضرورة. وهذه المعرفة، في الحالتين، تختلف عن المعرفة التجريبيَّة، التي تهتمُّ بالحقائق الجائزة والممكنة؛ أي أنها تختلف عن معرفتنا بأن عُطارد هو الكوكب في نظامنا الشمسي الذي

مداره أقرب إلى الشمس، فهذه الحقيقة منوطة بالأحداث التي وقعت قبل دهور بعيدة وشكَّلت النظام الشمسي، ولو أن الأحداث اختلفت فربما كان هناك كوكب مداره أقرب إلى الشمس من عُطارد. أما معرفة المُثُل في نظرية أفلاطون، ومعرفة النظام الأخلاقي عند الحدسيين العقلانيين، فليست معرفة بأشياء يمكن أن تكون غير ما هي عليه. ورفضُ الحدسيين للإرادية الإلهية يجعل هذا واضحًا: فحتى لو أمر الإله بتعذيب الرُّضَّع ذوي العيون الزرق حتى الموت، فهذا التعذيب سيبقى أمرًا خاطئًا. وكما قد يقول الحدسيون: إن كون هذا الفعل خاطئ ليس منوطًا بأيِّ شيء، ولا حتى بالإرادة الإلهية.

4. الأخلاق والرياضيات

تكمن قوة الحدسية العقلانية في الثقة الكبرى التي نوليها لصحة مسائل بسيطة في الصواب والخطأ، مثل أن تعذيب الرُّضَّع خطأ. ونفس هذه الثقة تحضر حين نرى المشكلات الجِسام في نفعية الفعل، بإنتاجها أوامر تتعارض مع المعايير الأولية للعدالة والأمانة. فأحكامنا في الحالتين لا تتزعزع. إنما نحن طبعًا واثقون أيضًا في اعتقادنا أن عطارد هو الكوكب الأقرب إلى الشمس في النظام الشمسي، ولكن هذه الثقة ستتلاشى لو أعلن علماء الفلك، في أبرز المراصد والجامعات، اكتشاف كوكبٍ يقع بين الشمس وعطارد. وفي المُقابل، لا يمكن لإعلان مُماثل عن اكتشاف إباحة تعذيب الرُّضَّع، ولو صدر من قادة أهم أديان العالم ومن الفائزين بنوبل للسلام، أن يهزَّ ثقتنا بحقيقة أنه من الخطأ تعذيب الرُّضَّع. وثقتنا بهذه الحقيقة ليست أكبر فحسب، بل يظهر أنها من نوع مُختلف.

توضِّح الحدسية العقلانية هذا الفرق بالتمييز بحدَّة بين موضوعات العقل وموضوعات التجربة الحسية، وتعزو الضرورة -بل يمكن القول: الضرورة الميتافيزيقية- إلى حقائق موضوعات العقل، وتنسب الجواز والإمكان -الإمكان الميتافيزيقي- إلى حقائق موضوعات التجربة الحسية. بيد أن المشكلة في هذا التفسير أن عزو الضرورة إلى حقائق الصواب والخطأ قد لا يكون سوى اجترارٍ لثقتنا الكبرى بصحتها. والأمر شبيه في فرضية الحدسيين المُصاحبة، أن لدنيا معرفة بهذه المسائل بواسطة ممارسة القوى الحدسية التي تُمكِّننا من استيعاب صحتها مباشرةً، وأن صحتها بديهية للعقل. فكلا الفرضيتين، بطريقتهما الخاصة، تُعبِّر عن إيمانٍ في تيقُّن

الفرد من حكمه في مسائل الصواب والخطأ البسيطة، ولكنها لا تُقدِّم ما هو أكثر لتدعيم هذا اليقين.

والمطلوب، إذن، مؤازرة تلك الفرضيات التي لا تعتمد على ثقتنا في صحة قضايا معينة في الصواب والخطأ، واعترافنا بأن هذه الثقة مُتأتِّية عن شيء غير الثقة في مناهج العلم التجريبي. ولأجل هذا، يستشهد العقلانيون الحدسيون بالرياضيات دليلًا على هذا النوع من الحقائق والمعارف، التي يعدُّون الحقائق والمعارف الأخلاقية من جنسها. ويجادلون أن ضرورية قضايا الرياضيات، كالحقائق الحسابية البسيطة من قبيل 2+5=7، مُسلَّم بها. ومن المُسلَّم به أيضًا أن هذه الحقائق معروفة من دون اللجوء إلى التجربة الحسية. وعلاوة على هذا، بوصفها على هذا النحو لا نعبِّر عن اعتقادنا بحتمية أحكامنا الرياضية أو نكرر ثقتنا بصحتها فحسب، وإنما وصفنا يلتقط فهمًا للموضوعات الرياضية يمكن لأيِّ أحدٍ مُلم بمناهج هذا العلم -وهي مناهج قديمة قِدَم إقليدس- أن يكتسبه؛ أي إن أيَّ أحد، مُلم بهذه المناهج، سيفهم أن الموضوعات الرياضية هي موضوعات للعقل المحض، وأن وجودها وطبيعتها لا يمكن أن يكون غير ما هو عليه. ومن ثمَّ فالرياضيات توفر لنا نموذجًا مُناسبًا لفهم الوجود الضروري لمعايير الأخلاق وطبيعتها، ولاستيعاب يقينية المعارف الأخلاقية. أو هكذا يؤكِّد الحدسيون العقلانيون مرارًا.

والمنهج الأساسي الذي يحتجُّون به هو منهج فرع متطور من الرياضيات كنظامِ البديهيات (Axiom System): فهذا النظام يتألَّف من مجموعةٍ من القضايا، وعدد قليل منها تكون بديهيات أو مُسلَّمات (Postulates) للقضايا الأساسية للنظام، أما البقية فتكون مُبرهنات (Theorems)، وهي قضايا يمكن اشتقاقها من المُسلَّمات والمُبرهنات التي سبق اشتقاقها. ونموذج هذا المنهج هو الهندسة الإقليدية، فبكَرِّ القرون اتَّبع المفكرون إقليدس في اعتبار مسلمات الهندسة حقائق بديهية، واعتبار الإجراءات، التي تُثبَت بها مبرهنات الهندسة، صائنة للحقيقة. والبديهية التي تتميز بها المسلّمات، والطبيعة الصائنة للحقيقة لإجراءات البرهنة، تعنيان أن مبرهنات الهندسة الإقليدية حقائق ضرورية بقدر ما أن المسلمات ضرورية. ويمكن أن يكون المرء مُتيقِّنًا من المسلمات، لأنه يمكن -لكونها بديهية- استيعاب صحتها باستخدام القوى الحدسية للعقل. والتطابق بين هذا الفهم العام للحقائق والمعارف الهندسية من جهة، والفهم

للحقائق والمعارف الأخلاقية من جهة أخرى، يجب أن يكون واضحًا؛ إذ أنَّ الحدسية العقلانية تعدُّ المعايير الأساسية للصواب والخطأ شبيهةً بالمسلمات الإقليدية، وتُعامِل المبادئ الأخلاقية على أنها مُماثلة لمسلمات الهندسة الإقليدية، وترى أن النظام الأخلاقي، الذي تُؤلِّفه هذه المعايير موضوعًا من موضوعات العقل، على قدم المساواة مع الفضاء الهندسي الذي تُعرِّفه المُسلمات الإقليدية.

لسوء حظ الحدسية العقلانية، فإن التطورات في الرياضيات، التي بدأت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، قلبت هذا الفهم للتعاملات البديهية في هذا الفرع من الرياضيات. وعلى الخصوص، لم تعد الرياضيات ترى أن المسلمات في هذا النظام بديهية؛ فقد تخلَّت عن هذه الرؤية ما إن بدأت ببناء واستكشاف نظم بديلة في هذا الفرع من العلم. وأكثر هذه البنى تأثيرًا هي النُظم البديهية في الهندسة التي استبدلت الهندسة الإقليدية؛ وفي كل واحد من هذه البدائل، يوجد الفرق المهم بينها وبين الهندسة الإقليدية في مسلمة الخطوط المتوازية. ففي الهندسة الإقليدية المسلمة ذات الصلة هي مسلمة إقليدس الشهيرة في التوازي: إذا عُلِمَ مستقيم ونقطة لا تقع عليه، فإنه يوجد مُستقيم واحد فقط يمر بتلك النقطة ويوازي المستقيم المعلوم. وفي الهندسة اللاإقليدية استبدلت هذه المسلمة بمسلمة تُناقضها، إما بإنكار أن أيَّ مستقيم يمر بتلك النقطة أو باعتقاد أن هناك أكثر من مستقيم واحد. وبما أن قضيةً إن ناقضتها قضية أخرى لا يمكن أن تكونا جميعًا صحيحتين، فلا يمكن أن تكونا بديهتين. ولذا فالحفاظ على نظام بديهي بديلٍ للهندسة الإقليدية يعني التخلي عن فكرة أن القضية، لأجل أن تكون مُسلَّمةً، يجب أن تكون بديهية. وبالطبع يمكن للمرء أن يبقى على تأكيده بأن مسلمة التوازي الإقليدية بديهية، وأن القضايا المُناقضة في النظم اللاإقليدية ليست سوى احتمالات منطقية، والأمر ينطبق على هذه النظم أيضًا. ولكنَّ هذا التأكيد لن يكون سوى تعبير عن اعتقاد المرء بقطعيَّة مسلمة التوازي الإقليدية وتكرير لثقة المرء بصحتها، ولن يُمثِّل تأييدًا رياضيًا. وهذه النقاط تنطبق أيضًا على التعاملات البديهية في الفروع الأخرى من العلم.

وعاقبة هذه التطوُّرات في الرياضيات مُدمرة لتوسُّل الحدسيين العقلانيين بالرياضيات لدعم فرضيتهم في ضرورية معايير الصواب والخطأ وبديهيتها. ففي هذه التطوُّرات، كما رأينا، لا يمكن للحدسيين تقديم

مسلمات نظام بديهي في الرياضيات بوصفها دليلًا على قضايا يمكن إدراك صحتها بممارسة القوى الحدسية للعقل مباشرةً، ولا يمكنهم الاستشهاد بالمنهج البديهي دليلًا على ضرورية الحقيقة الرياضية. والسبب أن هذا المنهج يؤيِّد فقط ضرورية مبرهنات نظامٍ بديهي بالنسبة إلى ضرورية المُسلَّمات التي تشتق منها المبرهنات، ولا يؤيِّد ضرورية المسلَّمات نفسها. صحيح أن هذه النقطة لا يجب أن تمنع الحدسيين العقلانيين عن الاستمرار في نسب الضرورة إلى هذه المُسلَّمات إن شاءوا. ولكن إن استمروا في هذا، فلن يكون من الواضح معنى هذه النسبة في حالة مسلمات يجوز منطقيًّا أن تتناقض؛ وسيكون وصفها بالضرورة الرياضية فارغًا، ووصفها بالضرورة الميتافيزيقية غير مُفيد.

يبقى هناك التفريق الحاد الذي يضعه الحدسيون بين موضوعات العقل وموضوعات التجربة الحسية. وهذا التفريق، بلا شك، لا يتأثَّر ببناء نظم بديهية بديلة في فرعٍ من فروع الرياضيات، إذ المرء يمكن أن يُفرِّق بين مناهج الرياضيات ومناهج العلوم التجريبية، ويجعل المناهج الرياضية من موضوعات العقل المحض. وفي الوقت نفسه، يمكننا أن نرى الآن أن الافتراض المُضمَّن إزاء هذه الموضوعات، في توسُّل الحدسيين بالرياضيات، لا مُبرِّر له؛ لأن الحدسيين يفترضون صراحةً أن مسلمات ذلك الفرع من الرياضيات حقائق ضرورية، فهم يفترضون أيضًا -ولو كان ضمنيًّا- أن الموضوعات التي تُعرِّفها هذا المسلمات هي الموضوعات الوحيدة التي يتعامل معها هذا الفرع. ومن الواضح أن بناء نُظُم بديهية بديلة في هذا الفرع يجعل هذا الافتراض الضمني غير مقبول. ولا أحد، في هذه الأيام، سيقترح أن الهندسة -على سبيل المثال- تتعامل حصرًا مع الموضوعات الهندسية في الفضاء الإقليدي، وأن مسلمات ومبرهنات الهندسات اللاإقليدية ببساطة قضايا خاطئة إزاء خواص هذه الموضوعات. وهذه النقطة تُرسِّخ نقدنا السابق لتوسُّل الحدسيين العقلانيين بالرياضيات. ولكن يجب أيضًا أن تُنبِّهنا إلى أن الحدسيين العقلانيين يفترضون افتراضًا مماثلًا إزاء موضوعات الأخلاق، وأن هذا الافتراض -أيضًا- لا مُسوِّغ له. وعلاوة على هذا، كون الافتراض لا مُبرِّر له يُنذر بمشكلة أعمق للنظرية.

وعلى وجه الخصوص، لا بُدَّ أن الحدسيين العقلانيين يفترضون أن موضوعات العقل، التي تُعرِّف المعايير الأساسية للصواب والخطأ -على وجه التحديد: النظام الأخلاقي الذي تشكّله هذه المعايير- هي الموضوعات

الوحيدة التي يتعامل معها علم الأخلاق. ولكن لا شيء يُبرِّر هذا الافتراض. وقد تبدو هذه النقطة غريبةً أول الأمر: إن كانت معايير الصواب والخطأ كُليَّة، وإن كان كل مجتمع بشري -بغض النظر عن قوانينه وأعرافه- يُمثِّل النظام الأخلاقي لهذه المعايير، فإذن هذا النظام والموضوعات المتصلة به لا بُدَّ أنه موضوع علم الأخلاق؛ فكيف يمكن أن يكون هذا الافتراض غير مُبرَّر؟ ولكن هذا السؤال يقوم على خلطٍ بين نوعين من الدراسة، وهو خلطٌ ستوضحه إعادة النظر في تشبيهها بالهندسة: إذا فهمنا الهندسة بوصفها دراسة لموضوعات معينة للعقل المحض، فهي إذن دراسة للموضوعات الهندسية وصور الفضاء المختلفة -الإقليدية واللاإقليدية- التي تحتويها. وهذه الصور المختلفة للفضاء تتوافق مع نظم بديهية مختلفة. وبصرف النظر عن هذه الدراسة، يوجد أيضًا دراسة الفضاء المادي، إذ أن الكون يوجد في فضاء، ويمكن أن يسأل المرء عن شكل الفضاء الذي يوجد فيه الكون. وعلى الخصوص، يمكن السؤال: «أي نوع من الفضاء، الإقليدي أو اللاإقليدي، يتجسد فيه الكون؟». ودراسة هذه المسألة ليست دراسةً لموضوعات العقل المحض، بل دراسةٌ تتطلب اللجوء إلى تجربتنا الحسية لمكان الموضوعات المادية وحركتها. وبالمثل، إذن، يجب أن يُفرِّق الحدسيون العقلانيون في علم الأخلاق بين دراسة موضوعات العقل المحض -على الخصوص الأنماط المختلفة للنظام الأخلاقي التي يمكن أن تتمثل في المجتمع الإنساني- ودراسة النمط الذي تمثَّل فيه فعلًا. والدراسة الأخيرة، بالنظر إلى المعايير الأساسية للصواب والخطأ، يجب أن تكون دراسةً للنظام الأخلاقي الوحيد الذي يجب أن يتمثَّل في كلّ مجتمعٍ إنساني. ولكن لا شيء يسوِّغ افتراض أن الدراسة الأولى تتعامل فقط مع المعايير الكُليَّة، ولذا لا تتعامل إلا مع نمطٍ واحدٍ فقط من النظام الأخلاقي. وهذا الافتراض، الذي يفترضه الحدسيون العقلانيون بجعلهم موضوعات علم الأخلاق موضوعاتٍ للعقل المحض، لا مسوِّغ له.

ولكنهم يحتاجون هذا الافتراض: أيْ يحتاجون أن يتحاشوا إمكانية وجود مجموعات بديلة من المعايير الأخلاقية الأساسية، ومن ثمّ أنماطًا مختلفةً من النظام الأخلاقي. إذ أن هذه الإمكانية ستفتح الباب لسؤال: أيٌّ من هذه الأنماط تُشكِّل النظام الأخلاقي الذي يتمثَّل في كلّ مجتمعٍ إنساني؟ وأيُّ هذه المجموعات البديلة من المعايير هي التي تُحدِّد المعايير الأساسية للصواب والخطأ التي يجب أن نُقرّها ونتبعها؟ وفي سياق الفكر المسيحي، هذا سيفتح الباب لسؤال: ما الذي يُعلّل اختيار الإله لمجموعة

المعايير التي يُصدر بمقتضاها القوانين إلى البشر؟ ومن الواضح أن الإجابة لا يمكن أن تكون أن الإله يُصدر القوانين وفقًا لمجموعة من معايير الصواب والخطأ التي صحتها بديهية، إذ أن هذه المجموعة بوصفها من موضوعات العقل المحض لا تمتاز عن المجموعات الأخرى بكونها بديهية، ليس بأكثر مما تمتاز مُسلمات نظام البديهيات في الرياضيات عن النظم البديلة في بديهيتها. يبدو إذن أن التفريق، بين موضوعات العقل وموضوعات التجربة الحسية، لا يقدّم دعمًا لفرضيات الحدسيين العقلانيين في ضرورية المعايير الأساسية للصواب والخطأ وبديهيتها. ومن دون تأييدٍ لهذه الفرضيات، أو تسويغٍ لافتراض أن هناك نمطًا وحيدًا فقط للنظام الأخلاقي الذي يتعامل معه علم الأخلاق، فإن الحدسية العقلانية توشك على الانهيار. وفي السياق المسيحي، سيعني هذا الانهيار عودةً إلى الإراديّة الإلهية.

5. سبيلُ كانط

كان إيمانويل كانط (1724-1804) يُشارك الحدسيين العقلانيين الاعتقاد بأن معرفة الصواب والخطأ هي معرفةٌ بضروريات القانون الأخلاقي، وأن هذه المعرفة مسألةُ حسٍّ مُشترك. وفي رأي كانط والحدسيين، لا تتطلّب المعرفة الأخلاقية فهمًا عميقًا للطبيعة البشرية أو حسابات مُعقدة لعواقب الأفعال المختلفة المتوفرة للمرء في الظروف التي يواجهها. بالطبع، يُسلِّم كانط والحدسيين بأنه أحيانًا تواجهنا ظروف يصعب فيها تحديد الصواب الذي يجب أن يُفعَل. ولكن يعتقدون، في الأغلب، أننا لا نواجه مشكلةً في تحديد ما الذي يستلزمه القانون الأخلاقي في الظروف التي تواجهنا، ويُشدِّدون أن قوانا العقلية العادية كافيةٌ لهذا الغرض.

ولكنّ كانط يُفارِق الحدسيين العقلانيين في مسألة كيف نعرف -باستخدام العقل- ما الذي يأمر به القانون الأخلاقي. فعند الحدسيين العقلانيين، يتطابق القانون الأخلاقي مع المعايير الأساسية للصواب والخطأ، وهذه المعايير بديهية؛ فنحن نرى صحتها مُباشرةً باستخدام قوانا العقلية الحدسية. أي أننا نعلم مباشرةً، وبالحدس، أن علينا ألّا نقتل البشر، وأن علينا أن نقول الحقيقة، وأن علينا أن نفي بوعودنا وهكذا، وأنّ علينا من ثمّ أن نُطبّق هذه المبادئ على المواقف التي تواجهنا. أما كانط فلا يتوسّل بالقوى الحدسية للعقل لتفسير معرفتنا بالقانون الأخلاقي، ولا يعتقد أننا نرى مباشرةً صحة المعايير الأساسية للصواب والخطأ تتوافق مع هذا

القانون، إنما يعتقد أنَّ كُلًّا منا يعرف ما إذا كان الفعل يستلزمه القانون الأخلاقي، أي ما إذا كان علينا واجب فعله، بعملية استدلالية حوله. وهذه العملية تنتمي إلى الفكر العملي، باعتباره متميِّزًا عن الفكر التأمُّلي، وهذا التمييز له أهمية قصوى في فلسفة كانط وليس له أهمية عند الحدسيين العقلانيين. وقد فهم كانط أن عملية الاستدلال، التي يُحدَّد بها ما إذا كان الفعل من مستلزمات القانون الأخلاقي، مُضمَّنة في عمليات الفكر العملي. وعليه فإنه يستمد تقريره لمعرفتنا بالصواب والخطأ من تقريرٍ عامٍّ عن عمليات العقل العملي. ولذا فمن الضروري توضيح هذا التقرير للعقل العملي، قبل فحص تقرير كانط لمعرفتنا بالصواب والخطأ.

في رأي كانط، أن أعمال العقل العملي في الفعل البشري هي ما يُميِّز الأفعال البشرية عن جميع الأفعال والأحداث الأخرى في الطبيعة. ويعتقد كانط أن البشر فاعلون عقلانيون؛ أي أن للعقل وظيفة عملية مثلما أن له وظيفة نظرية، وقواه تشمل قوة توجيه الفعل. ولذا -وفقًا لكانط- عندما يتصرّف الإنسان بعقلانية، فهو يتصرف وفقًا لقاعدة أو مبدأ يرى -باستخدام العقل العملي- أنها تنطبق على وضعه، وتتناسب مع غاياته. يقول كانط: «كل ما في الطبيعة يعمل وفقًا لقوانين. والكائن العقلاني فقط هو الذي بمقدوره العمل وفقًا لفكرته عن القوانين -أي وفقًا للمبادئ- وعلى هذا النحو فقط يملك إرادةً. وبما أن العقل لازم من أجل اشتقاق الأفعال من القوانين، فإن الإرادة ما هي إلا عقلٌ عملي». وهذه الفقرة، من كتاب كانط تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق[1]، تستفتح حجته الشهيرة في فهم القانون الأخلاقي بوصفه توجيهًا عقليًا.

ما الذي يعنيه كانط بالعمل بموجب المبادئ؟ في المقام الأول، وفي الوهلة الأولى، يعني العمل بموجب تعميمٍ يصلُ عملًا -في وضعٍ ما- مع نتيجةٍ ينتويها الفاعل. والنتيجة إذن هي غاية الفاعل، والتعميم يلتقط فهم الفاعل للفعل بوصفه وسيلة جيدة -في الوضع الذي يجد نفسه فيه- إلى هذه الغاية. فعلى سبيل المثال، الرجل الذي يُدير الصنبور بقصد غسل يديه يتصرف وفقًا للتعميم القائل: إن إدارة يد صنبورٍ يعمل، يُطلق إمدادًا من الماء يكفي لهذا الغرض. ومن الغني عن القول، أن الحصول على الماء هو غايته العاجلة فحسب، فغايته أيضًا غسل يديه، لتجنُّب عدوى أو ربما لتجنُّب ابتلاع ميكروبات مُسببة للمرض، وغايته القصوى

(1) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص. 412.

أن يكون سعيدًا. وكل هذه الغايات هي موضوعات الرغبة البشرية، ومع أن الرغبات تختلف باختلاف الناس -أي باختلاف الأذواق والاهتمامات والآمال والطموحات- فكلُّ شخصٍ يرغب بسعادته الخاصة بوصفها غايةً قصوى. والغاية القصوى، في حياة ذلك الفرد، تتمثَّل في تلبية أذواقه واهتماماته وآماله وطموحاته. ومن ثمَّ فالعقل العملي، في الوهلة الأولى، يُرشِد البشر في سعيهم إلى السعادة بتوفير معرفة -في صورة مبادئ- في الكيفية المُثلى لتحقيق غاياتهم.

يُقدِّم كانط مصطلح «الآمريّة» (Imperative) للدلالة على مبادئ معينة للعقل العملي. وهو مصطلح فنِّي في فلسفته، وينطبق على تلك المبادئ التي يُوجِب العقل الامتثال لها. والطبيعة الإملائية لهذه الأوامر ضرورية في فهم كانط لها. فلأن البشر لهم شهوات وأهواء، ولأن العديد من رغباتنا وعواطفنا تنبع من الغريزة الحيوانية، فإننا غالبًا ما نتصرف بمقتضى هذه الرغبات والعواطف من دون التفكير بعواقب أفعالنا وتبعاتها. وهذا يُرجَّح، خصوصًا، عندما يكون الشخص خاضعًا لرغبات شديدة أو واقعًا تحت سطوة مشاعر جياشة. ففي هذه الحالات يتصرّف الشخص بسوء تقدير، ولكن ليس ضد العقل بالضرورة. ولكن أحيانًا لا يتصرف الشخص بسوء تقدير فحسب بل على نحو غير عقلاني؛ أي أن الشخص يعلم أن العقل يتطلَّب اتخاذ مسار عمل بعينه، ولكنه لا يأخذه. أنت تعلم -على سبيل المثال- أنه لأجل أن تصل إلى محاضرة الكيمياء في الوقت، يجب أن تُغادر شقتك بحلول الساعة 9:45، ولا يوجد شك في أنك تريد أن تكون في المحاضرة في وقتها من أنك تريد أن تبقى في شقتك تقرأ مدونتك المفضلة. ومع ذلك تأتي الساعة 9:45 وتمر، وما زلت عاكفًا على قراءة المدونة. في هذه الحالة، فإن مغادرتك في الساعة 9:45 من مستلزمات العقل. وكما قد سيرى كانط، فإن العقل لا يقترح وحسب أن تُغادر في الساعة 9:45 بوصفه مسار العمل الأمثل، بل يقتضيه بوصفه المسار الوحيد، بالنظر إلى أن غايتك أن تكون في المحاضرة في وقتها؛ والمغادرة في تلك الساعة ضرورية لأجل تحقيق هذه الغاية. وهذه الضرورة هي ما تؤهِّل المبدأ الذي ستعمل على أساسه -إن عملت بعقلانية في هذا الموقف- ليكون آمريًا.

يُفرِّق كانط بين نوعين من الآمرية وفقًا للضرورة التي تنطوي عليها، والنوع الذي في مثالنا يسميها كانط الآمرية المشروطة. وهي مشروطة لأن ضرورة اتخاذ الفعل مشروطة بامتلاك الفاعل للغاية التي يكون الفعل

وسيلة لها. وفي المثال السابق، بالنظر إلى أنك تريد أن تكون في المحاضرة في وقتها، فمن الضروري أن تُغادر الشقة بحلول الساعة 9:45. ولكن هذا لن يكون ضروريًا لو أنّ لك غايةً أخرى، وتحقيقها لا يستلزم أن تُغادر الشقة بحلول الساعة 9:45. وبعبارة أخرى، آمرية أن تُغادر شقتك بحلول الساعة 9:45 ساريةٌ فقط إن كانت الغاية التي تتعلق بمغادرتك في ذلك الوقت هي غاية لديك بالفعل. ولنسمِّ هذه الغاية غايةً تصديقيّة. وعليه فإنّ كانط يُفرّق -في داخل الآمرية المشروطة- بين نوعين من الآمرية: الآمرية الفنيّة والآمرية الذرائعيّة؛ والغاية التصديقية وفقًا لها، إما غاية نشاط أو مشروع يشرع فيه البشر حسبما يشاؤون، وإما غاية نشاط أو مشروع يشرع فيه جميع البشر بحكم رغباتهم الطبيعة. مثال على الآمرية الأولى [الفنية]، في حالة إعداد بيض مسلوق، أن يُطبخ البيض في ماء مغلي مدةً تتجاوز الثلاث دقائق. ومثال على الآمرية الثانية [الذرائعية] سيكون أيّ آمرية مشروطة غايتها التصديقية هي سعادة الفاعل؛ ففي رأي كانط أن جميع البشر يسعون إلى السعادة، لا اختيارًا، بل لأن هذا جزء من طبيعتهم البشرية. ومن ثمّ الضرورة التي تُملي بها الآمرية الذرائعية الفعل من مرتبة أعلى من ضرورة إملاء الآمرية الفنية.

لكن أيًّا منهما لا يُملي المرتبة العليا من الضرورة، فالمرتبة العليا ستكون لضرورة آمريةٍ سلامتها ليست مشروطةً بأيّ من غايات الفاعل؛ أي أن المرتبة العليا ستكون آمرية صحتها غير مشروطة، ويسمي كانط هذه الآمرية: الآمرية المُطلقة. وهي تختلف عن كلّ نوع من الآمرية المشروطة، وفرضيته الجريئة هي أنّ القوانين الأخلاقية آمريات مطلقة.

وهذه ما كانت لتكون فرضيةً جريئة لو أن كلّ ما عناه كانط، في مطابقته للقوانين الأخلاقية بالآمريات المطلقة، هو أن القوانين الأخلاقية أوامر إلهية، إذ ليس ثمة شيء جريء في جعل الأوامر الإلهية سليمةً على نحو غير مشروط. وتفريق هوبز بين الأوامر والنصائح، الذي أشرنا له سابقًا، يوضّح هذا. فبينما صحة النصيحة تعتمد على غايات الذي تُسدى إليه النصيحة، لا تعتمد صحة الأوامر عليها. بل تعتمد على سلطة الآمر على المأمور، والإله -بوصفه السيد المطلق للكون- له سلطة غير مشروطة على البشر؛ ومن ثمّ فأوامره سارية بلا شرط أو قيد. ولكنّ كانط يعني شيئًا آخر: فنظرًا إلى استخدامه الخاص لمصطلح «آمرية» ليعني مبدأ العقل العملي الذي يُملِي الفعل، فإنه يعني أن القوانين الأخلاقية هي مبادئ

العقل العملي ومن ثمّ سارية وصالحة بهذا الاعتبار لا باعتبارها تعبيرًا عن إرادة سلطة ما. ولذا بكونها آمريات مطلقة، فهي صحيحة بلا شرط ولا قيد بوصفها مبادئ للعقل العملي لا بوصفها تعبيرات عن مشيئة سيد مطلق. وعليه فإن أيّ فاعلٍ عقلاني، مهما كانت غاياته، سيتصرف خلافًا للعقل إن هو أخلّ بقانونٍ أخلاقي. وهذا زعمٌ جريء.

كيف يمكن إثبات هذا الزعم؟ أو كما يطرح كانط السؤال في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: كيف يمكن حق وجود آمريات مُطلَقة؟[1] يشير كانط إلى بديهية وجود آمريات مشروطة: فشخصٌ يقرر السعي إلى غاية معينة يتخذ أيّ وسيلة ضرورية لتحقيق هذه الغاية. وهذا الشخص قد يُقرّر لاحقًا، عندما يُدرك الصعوبة التي تكتنف تحقيق هذه الغاية، أن تحقيقها لا يستحق العناء، ويقرر حينها التخلّي عن قراره في السعي إليها. وبعبارة أخرى، ما دام مُرِيدًا لتحقيق هذه الغاية، فسيتخذ كل ما يلزم لتحقيقها. وسيكون ثمة تناقض في إرادته ما لم يفعل هذا. ولذا فالآمرية التي توجهه للأخذ بالأسباب وجيهة بوصفها من مقتضيات العقل. ولكن كيف يكون هناك تناقض في تفكيره أو إرادته إن هو قرر التصرُّف بلا شرفٍ أو بقسوةٍ في سعيه إلى غاية ما؟ وبأيّ عملية عقلية يمكن أن يُقاد المرء إلى رؤية أنه من الضروري -لاتساق الفكر أو الإرادة- التصرُّف بأمانة أو الكف عن التصرُّف بقسوة؟ يجيب كانط على هذه الأسئلة بِعَدّه هذه الأفعال غير مشروعة، وبالمجادلة بأن الالتزام بالقانون فقط هو ما يجعل المرء يتجنَّب التناقض في الفكر أو الإرادة. وإذن الآمريات المطلقة ممكنة -عند كانط- لأن المشروعيّة، بحد ذاتها، يمكن أن تكون شرطًا للفعل الرشيد.

فكرة كانط، في اقتراح المشروعيّة شرطًا للفعل الرشيد، تعني أن الفاعل -بالتصرُّف وفق المبادئ- يتصرَّف فقط وفق المبادئ التي يمكن أن تكون قوانينَ للبشر قاطبةً؛ أي أن علينا أن نختبر المبادئ التي نعمل بموجبها لنرى ما إذا كان يمكن اعتمادها قوانينَ كُليَّة، وإن كان يمكن ذلك فعملنا بموجبها عملٌ قانوني. وعلاوة على هذا، يفهم كانط هذا الاختبار فهمًا صوريًا محضًا: فمبدأ الفعل لا يفشل في الاختبار لأنه يستند على انتهاج غايةٍ معينةٍ، إنما الفشل يقع عندما يكون هناك تناقض إما في تصوُّر المبدأ بوصفه قانونًا كُليًا وإما في عمل الإرادة الذي يجعله قانونًا كُليًا. وفي طريقة كانط في التفكير، ما دام يمكنك صياغة فكرة أن الجميع يمكن أن يعملوا

(1) المرجع نفسه، ص. 419.

بالمبدأ العملَ الذي اتخذته في ظروف شبيهة لظروفك، وما دام يمكنك أن تُريد على الدوام أن تعيش في عالمٍ يتصرف فيها الجميع بمبدأ عملك في الظروف التي تشبه ظروفك، فإن عملك بالمبدأ مشروع. أما إذا لم تستطع صياغة الفكرة بسبب تناقضٍ ما فيها، أو استطعت صياغتها ولكن لا تستطيع أن تُريد تحقيقها على الدوام بعملك بالمبدأ، فإذن عملك بالمبدأ غير مشروع. وفي الحالتين، التناقض أو التباين يجعل من الضروري أن تكفَّ عن العمل بالمبدأ؛ ومن ثمّ فالآمرية هي ألّا تعمل به مطلقًا. أو بالأحرى سيكون مُطلقًا إن كان مشروعًا بالمعنى الكانطي؛ أي أن العمل بالمبادئ، التي يمكن أن تُصيَّر قوانينَ لجميع البشر، شرطٌ للفعل الرشيد.

وكانط -كما قلت- يقترح هذا: وهو يضع مُقترحه في صورة مبدأ من الدرجة الثانية، وهو من الدرجة الثانية بمعنى أنه يُنظِّم عمل مبادئ الدرجة الأولى التي يعمل بمقتضاها الفاعلون العقلانيون. ومبادئ الدرجة الأولى هي تعميمات تَصِل فعلًا في موقف ما مع نتيجة مقصودة، وأن الفاعل يتَّبِع غايةً يُسهِم النهوض بها بتحقيق النتيجة المقصودة. ويسمي كانط مبادئ الدرجة الأولى هذه بالمُسلَّمات[1]. وعليه فإن مبدأ الدرجة الثانية الذي يصيغه هو: اعْمَل فقط بمقتضى المُسلَّمة التي يمكن لك أن تُريد أن تكون قانونًا كُليًّا[2]. وهذا المبدأ، باعتبار أنه يُمثِّل مستلزمًا من مستلزمات العقل العملي، هو -بحدِّ ذاته- آمريةٌ تملي إملاءً ضروريًّا بلا شرط أو قيد. بلى، إنَّ إقرار كانط بكونه مصدر كلّ الآمريات المطلقة المُحدَّدة، أو آمريات الواجب، يجعله يشير إليه مُفردةً باسم الآمرية المُطلقة (Categorical Imperative)؛ وهذا إذن -في نظامه- المبدأ الأساسي للأخلاق. ويعتقد كانط أن الإخلاص لهذا المبدأ في مُفاضلاتنا بين أيِّ الأفعال يصح فعلها، لا يبيِّن ما الذي يقتضيه القانون الأخلاقي فحسب بل يُعزِّز أيضًا أحكام الرجال والنساء العاديين في الصواب والخطأ.

إذن تعريف كانط للقوانين الأخلاقية بالآمريات المطلقة يدور مع ما إذا كانت المشروعية هي علة الفعل الرشيد. ولم يعتقد كانط أنه سيكون من السهل تبيان هذا؛ وإلّا لبيَّن -من جهة أنها حقيقة سيكولوجية عامة- أن البشر حين يتصرفون بأمانة وشرف وطيبة وما شابه، يتصرّفون بمقتضى الآمريات المطلقة لا بمقتضى بواعث أخرى. وقد أكَّد أن أيَّ أحدٍ يعتقد اعتقادًا جازمًا بصحَّة المعايير الكلية للصواب والخطأ، ولا يعتقد بأنها

(١) المرجع نفسه، ص. 421.

(٢) المرجع نفسه، ص. 421.

-حسب تعبيره- «وهميّة»، فيجب أن يقبل تصورهُ عنها. ولكن الاعتقاد الجازم لا يرقى إلى المعرفة، والمعرفة هي بُغية كانط. ومع ذلك يمكننا هنا أن نرى ما إذا كان تصوُّره عن المعايير الكلية للأخلاق بوصفها آمريات مطلقة مُقنِعًا، وسنترك النظر في الحُجّة المُعقدة التي يصطنعها في رأيه أن المشروعية هي شرطٌ من شروط عقلانية الفعل.

6. الشكلانيّة في الأخلاق

المأخذ الرئيس على تصوُّر كانط هو أنه شكلانيٌّ بالقدر الذي يجعله لا يصلح دليلًا مفيدًا لمعرفة الفعل الصحيح من الفعل الخاطئ، والتهمة الشائعة الموجهة ضده أنه «شكلانية فارغة». إذ تُوجِّه الآمرية المُطلقة الفاعلين الأخلاقيين إلى تحديد ما إذا كان بمقدورهم إرادة أن تصير مسلمات أفعالهم قوانين كلية، وإجراء هذا التحديد هو إجراء شكلانيٌّ محض؛ حيث أنه لا يتضمَّن مِحَكًّا للصواب والخطأ. وفي هذا الإجراء، يحدد الفاعل أولًا مُسلمة الفعل، سواءً كان فعلًا قد فعله أو يُفكِّر في فعله؛ ثم يُحدِّد الفاعل ماذا كان بمقدوره صياغة فكرة متسقة عن عالمٍ يعمل فيه كلُّ من يواجه ظروفًا شبيهةً العمل نفسه. أي يُحدِّد ماذا كان يمكنه أن يصيغ فكرةً متسقةً عن عالمٍ تكون فيه مسلمته قانونًا كُليًا يُنظِّم سلوك البشر في المواقف الشبيهة. وأخيرًا، بافتراض أن بمقدوره صياغة هذه الفكرة، عليه أن يُحدِّد ما إذا كان يمكنه أن يُريدَ عالمًا يكون متوافقًا دائمًا مع إرادته للفعل. وهذا المِحَك، الذي يستخدمه الفاعل لاختبار مُلاءمة المُسلَّمة في أن تُردَ قانونًا كُليًا، مُتسقٌ ومُنتظِم. ويؤكِّد نُقَّاد كانط أن هذا المِحَك صوري، وأن هذه المحكات لا يمكنها بمفردها تقديم استنتاجات قاطعة في ما إذا كان الفعل صحيحًا أم خاطئًا. ومع أن كانط قصد من الإجراء أن يكون إجراءً يُنتِج استنتاجات قاطعة في صحة أو خطأ مسار العمل الذي اتخذه المرء أو يُفكِّر باتخاذه -يقول النقد- إلا أن بمقدور المرء دائمًا أن يتلاعب بالأمور في الخطوة الأولى من الإجراء بحيث تتجاوز المُسلَّمة، التي يجدها المرء في هذه الخطوة، الاختبار الذي يطبقه المرء في الخطوات التالية. ومن ثمّ يستنتج نُقَّاد كانط أن إجراء تطبيق الآمرية المُطلقة -ولنُسمِّه إجراء الآمرية المُطلقة- إجراءٌ تحكُّمي.

دعونا نتناول تهمة التحكُّميّة أولًا. وسيكون من المفيد، لرؤية جِديّة التهمة، أن نتعامل مع مثالٍ ملموس. ومثالنا في إيجاد حقيبة تحتوي

رزمة من النقود سيفي بالغرض. تذكَّر أنك تجد الحقيبة، وتُلاحظ النقود، فتعي أن عليك أن تُعيد الحقيبة بما فيها إلى صاحبها؛ وتستنتج أنه من الخطأ الاحتفاظ بالنقود لنفسك. ولكن كيف يُفسّر إجراء الآمرية المطلقة هذا الاستنتاج؟

الخطوة الأولى تتطلّب أن تُحدّد المُسلّمة التي ستعمل بها إن احتفظت بالنقود: لنفترض أن ما دفعك إلى الاحتفاظ بالنقود رغبتُك في إثراء نفسك، من ثمّ فستكون مُسلّمةُ فعلك ما يلي:

(المُسلّمة 1) بالنظر إلى الظروف التي تسمح لي أن استولي على شيء قيّم يعود إلى شخص آخر بلا خوفٍ من عقاب أو حساب، فسآخذ هذا الشيء القيّم لأجل أن أُثري نفسي.

في الخطوة الثانية، ستصيغ فكرة عن عالمٍ يكون فيه كلُّ أحدٍ يجد نفسه في ظرف يمكّنه -بلا خوف من عقاب ولا جـزاء- أن يُثري نفسه بالاستيلاء على شيء نفيسٍ يعود إلى شخص آخر، أن يفعل هذا. وهذه الفكرة، كما سيتبيّن لك على الفور، متناقضة؛ فهي متناقضة لأن عالمًا لا يحترم فيه أحد مِلكيّة الآخرين سيكون -في الواقع- عالمًا لن تكون فيه مِلكيّة ولا حقوق مِلكيّة، وفي هذا العالم لا يمكن للناس أن يستولوا على ممتلكات الآخرين. فتناقض الفكرة وتهافتها، يُنبيك باستحالة العمل بهذه المسلمة؛ أيْ أنه يُنبيك بأن الإبقاء على النقود، بقصد الإثراء، خطأ.

صحيحٌ بأن الاستنتاج، الذي ينتج من الإجراء، مُعتمِدٌ على التوجيه الذي تعدُّه مسلمةً لفعلك. لنفترض، على سبيل المثال، أنك حددت التالي مسلمةً لك:

(المُسلّمة 2) بالنظر إلى الظروف التي تسمح لي أن استولي على النقود الموجودة في حقيبة ضائعة وجدتها في متنزّهٍ عمومي، بلا خوف من عقاب أو جزاء، فسأستبقي النقود من أجل إثراء نفسي.

باتخاذك هذا مُسلمةً لك، فإنك في الخطوة الثانية من الإجراء: ستُكوّن فكرةَ عالمٍ يكون فيه كلُّ من يجد حقيبة ضائعة في مكان عام يحتفظ بأيّ نقود تحتويه الحقيبة، كلما استطاعوا إلى هذا سبيلًا بلا خوف من العقاب أو الجزاء. ومن ثمّ عليك أن تُكوّن فكرة عالمٍ فيه ازدراءٌ كُلّي لملكية الآخرين، مقصورٌ على النقود الموجودة في الحقائب الضائعة في المُتنزّهات. ولأنَّ هذا الازدراء الكُلّي محدود للغاية، ولن يرقى إلى تصفيةٍ تامة لحقوق

المِلْكيّة؛ فلن تجد تناقضًا في هذه الفكرة، ولن تجد اعتراضًا لإرادتك في خلق عالمٍ كهذا يكون منافيًا لقرارك بالاحتفاظ بالنقود لأجل أن تصير ثريًا. ونتيجة لهذا، تتجاوز المسلمة 2 اختبار الاتساق التصوُري في الخطوة الثانية، واختبار الاطّراد الإرادي في الخطوة الثالثة. وبعبارة أخرى، إن كانت هاته مُسلّمة فعلك، فإن إجراء الآمرية المطلقة سيُنبيك بأنك لن تقع في الخطأ باحتفاظك بالنقود.

من الجلي أن إحدى المُسلَّمتين 1 أو 2 يمكن أن تكون -على قدر المساواة- مسلمة فعلك، ومن ثمَّ سيصير إجراء الآمرية المُطلقة قابلًا للتلاعب. وفي هذه الحالة يمكنك، بجعل أحد التوجهين مسلمةً لك، أن تتلاعب بالإجراء على نحو يُنتِج الاستنتاج الذي تُريده. ولهذا السبب، طالما اتهم النُقَّاد إجراء كانط بأنه تحكُّمي. ولكن هذه التُهمة مُبالغٌ فيها. فاستخدام الإجراء، لتحديد ما إذا ان الفعل صحيحًا أم خاطئًا، ليس لعبة. وهي تفترض مسبقًا اهتمامًا صادقًا بمعرفة الوضع الأخلاقي لفعلك، أصحيح هو أم خاطئ، ولذا يفترض مسبقًا الإخلاص في تحديد المُسلّمة التي ستعمل بمقتضاها. وبالنظر إلى صِدقك في تحديد المُسلِّمة، يجب أن تكون هناك حالات قليلة جدًا -إن وُجِدَت أصلًا- تكون ممزَّقًا فيها بين صياغتين، يُنتِج الإجراء منهما نتيجتين متناقضتين لبعضهما بعضًا.

علاوة على هذا، يمكنك معرفة ما إذا كنت اخترت المسلمة الصحيحة بتحديد ما إذا كانت قد ضمَّنت في صياغتها سمات الفعل وظروفه، التي تصنع فرقًا في قرارك في فعله. ولذا، بالنظر إلى المسلمة 2، يجب أن يكون واضحًا، لاعتبارات عديدة، أنها لن تكون المُسلمة التي ستعمل بمقتضاها إن احتفظت بالنقود. فأولًا، كونك وجدت الحقيبة في متنزَّه عام لا يُحدِث فرقًا في قرارك بالاحتفاظ بالنقود التي في الحقيبة؛ ولو أنك وجدت الحقيبة في زقاق، فالقرار سيكون نفسه. وثانيًا، كون النقود في حقيبة لا يغير من الأمر شيئًا أيضًا؛ فلن يتأثّر قرارك لو أن النقود في محفظة أو حقيبة وثائق أو حتى في حقيبة رياضية. وثالثًا، وهذا المُهم، قرارك ليس إزاء الاحتفاظ بنقود شخص آخر أو إعادتها بحدِّ ذاته؛ بل هو في الاحتفاظ بممتلكات ثمينة، تعود لشخص آخر وقعت في حوزتك، أو إعادتها. وإذا نحّينا جانبًا مسألة السلامة من العقاب أو الجزاء، فإن قرارك سيكون نفسه حتى لو أن الحقيبة كانت تحتوي طوابع بريدية نادرة أو شيكًا مُصدَّقًا أو بطاقة يانصيب فائزة. والمسلمة 1 لأنها لا تنحدر إلى مستوى التفصيل غير المتصل

بالموضوع حول الفعل وظروفه، الذي تنحدر إليه المسلمة 2، مقبولة أكثر بوصفها مسلمةً لفعلك.

وسؤال ما إذا كان هناك مسلمة أخرى مقبولة على قدر المساواة، ولكن أقلّ تحديدًا من المسلمة 1، هو سؤال أصعب. لذا فلننظر في التالي:

(المُسلَّمة 3) بالنظر إلى الظروف التي تسمح لي أن استولي على شيء قيّم يعود إلى شخص آخر بلا خوفٍ من عقاب أو جزاء، فسأخذ هذا الشيء القيّم كيما أزيد من مخزوني من الأشياء الثمينة التي امتلكها.

إن كانت هذه مُسلمة فعلك، من ثمّ يمكنك أن تصيغ فكرة متسقة عن عالمٍ يستولي فيه كل أحدٍ على الأشياء الثمينة، عندما يُتاح له هذا بلا خوف من عقاب أو جزاء. وفي عالمٍ كهذا لن تكون هناك مِلكيّة أو حقوق مِلكيّة، ولذا فإنك تُكوّن فكرةً عن عالمٍ تكون فيه هذه المسلمة قانونًا كُليًّا، ولن تكون فكرةً مُتهافتة. وبالفعل، فإنّ الفكرة التي ستكوّنها تتطابق مع فكرة هوبز عن الوضع الطبيعي للبشر، ولا أحد يرى تهافتًا في فكرة هوبز. وفي الوقت نفسه، ما إذا كان بمقدورك أيضًا إرادة أن يُوجدَ عالمٌ كهذا على نحو مُطّرد بقرارك بالاحتفاظ بالنقود أمر فيه نظر في أحسن الأحوال، بما أنه في عالم كهذا من المُرجّح أنك ستملك قدرًا أقلّ من الأشياء الثمينة وقرار الاستيلاء على النقود يُجسّد إرادةً في امتلاك قدرٍ أكبر. ولكن حتى قبل النظر فيما إذا كانت المسلمة 3 تتجاوز اختبار الاتساق التصوُّري واختبار الاطّراد الإرادي في الخطوتين الثانية والثالثة من الإجراء، هناك مسألة ما إذا كانت المسلمة 3 يمكن أن تكون مسلمتك.

يمكن لهذه أن تكون مُسلمتك لو كنت خاليًا من مفاهيم الملكية الشخصية ولا تعرف حقوقًا لأصحاب الملكية، أو كنت قد رفضت هذه المفاهيم وأنكرت أن أحدًا يمكن أن يملك شخصيًا أيّ شيء أو أن له حقوق تستلزمها الملكية الخاصة. طبعًا هذان الاحتمالان غير مرجحين للغاية، ولكن لا يمكن استبعادهما من دون استبعاد حالات أخرى من الجهل أو الرفض لوجهٍ من وجوه الثقافة الأخلاقية التي يجد المرء نفسه فيها، وهو ليس بالاحتمال البعيد. فالناس يجهلون أحيانًا الثقافة الأخلاقية التي تُعرِّف جُزئيًا ظروف فعلهم، أو يعارضونها على نحو كافٍ ليرفضوها كليًا أو جزئيًا. والمهاجرون قريبًا من بُلدان قصية غالبًا ما يكونون جاهلين بكثير من الثقافة الأخلاقية لبلدهم الجديد، والفوضويون الملتزمون يرفضون الحكومة والقوانين التي تسنُّها الحكومة؛ ومن ثمّ فمسلمات أفعالهم

-في الحالتين- قد تكون توجيهات تستبعد الرجوع إلى الأبعاد الثقافية أو القانونية لظروفهم، التي يُضمِّنها أهل الثقافة والقابلين لسلطة الحكومة وقوانينها في التوجيهات التي تكون مُسلَّمات أفعالهم. وفي العموم إذن، فإن مُسلَّمة الفاعل في الفعل، تتضمن رجوعًا إلى جميع خصائص ظروفه ذات الصلة بقراره في الفعل، والفاعلون الذين يعرفون الثقافة الأخلاقية التي تُعرِّف جزئيًا ظروفهم والذين لم يرفضوا أيَّ وجهٍ من وجوهها له صلة بقرارهم، يجب أن تتضمن مسلماتهم رجوعًا إلى هذه الوجوه من الثقافة الأخلاقية. ولذا المسلمة 1 هي المسلمة التي ستعمل بها إذا احتفظت بالنقود من أجل إثراء نفسك، باستثناء الحالة النادرة جدًا التي تكون فيها جاهلًا بأفكار المِلْكيَّة وحقوقها أو رافضًا لها؛ وفي هذه الحالة تكون المسلمة 3 هي مسلمتك.

7. مشكلةُ شكلانيَّة كانط

هكذا يُمكِن لإجراء الآمرية المطلقة أن ينجو من تُهمة التحكُّميَّة التي يرميه بها نقاده عادةً. فالتحديد الصادق لمسلمتك، لا يعطيك حُريَّةً للتلاعُب بالإجراء. يبقى إذن التهمة العامة في أن الإجراء مفرط في الشكلانيَّة؛ وبينما أن هذه التهمة أكثر إبهامًا من تهمة التحكُّميَّة، إلا أن بمقدورنا فهمها بوصفها نقدًا لإجراء الآمرية المطلقة، لافتقاره إلى مِحكٍّ ملموسٍ للفعل الصحيح. ويظهر أن هناك ما يُبرِّر هذه التهمة، فإجراء الآمرية المطلقة -كما تبيَّن- ليس جديرًا بالثقة تمامًا؛ فأحيانًا يُنتِج نتائج سلبية كاذبة: أي أحيانًا يُنتج استنتاجًا عن خطأ العمل بمسلمةِ فعلٍ، وهي -وفقًا للحس المشترك- ليست خاطئة. وعلاوة على هذا، كونه يُنتِج هذه الاستنتاجات مرجعه إلى التصوُّر الصوري المحض للقانون عند كانط. وهذا القُصور يُرى بوضوحٍ في الأمثلة التي تتعلّق بتطبيق الاختبار الثاني من اختبارات الإجراء: اختبار الاطِّراد الإرادي. ولكنَّ الكيفية التي أراد بها كانط لهذا الاختبار أن يُطبَّق على مُسلمة الفاعل هي بحدِّ ذاتها غامضة. لذا، بغية توضيحها، دعونا نُحقِّق في إحدى أمثلته الرئيسة.

يتصوُّر كانط -في هذا المثال- رجلًا ثريًّا يُصادف أناسًا في كربٍ عظيم ويمكنه بيسر مساعدتهم، هذا الرجل «[من ثُمَّ] يفكِّر: «لماذا أبالي؟ فليسعَد كلُّ امرئٍ كما تشاء له السماء أن يسعد أو كما يستطيع أن يصنع لنفسه. لن أحرم أحدًا من شيء ولن أحسده، لكني لا أرغب في أن أساهم في

سعادته أو أن أزيد في شقائه!»»[1]. إذن مسلمة الرجل، ضِمنيًا، هي:

(رقم 1) بالنظر إلى الظروف التي يمكنني فيها بيسر مساعدة أولئك الذين في كرب، سأضنُّ بمساعدتي لهم لأجل أن أتجنَّب العناء الذي سينال مسعاي الخاص.

يُلاحظ كانط أن هذه المُسلَّمة ستتجاوز الاختبار الأول من إجراء الآمرية المطلقة، إذ يمكن للمرء أن يتصور فكرةً متسقة لعالمٍ لا أحد فيه يُعْنَى طوعًا بمساعدة الآخرين الواقعين في الكرب؛ ولكنه يؤكِّد أن المسلمة ستفشل في الاختبار الثاني. والسبب -يجادل كانط- هو أنه قد تَعْرِض حالات في حياة الإنسان يكون فيها مُحتاجًا لمساعدة الآخرين وعونهم، وسيحرم نفسه هذه المساعدة إذا أَحدَث -بواسطة إرادته- عالمًا لا يساعد فيه أحدٌ أحدًا عندما يكون في كُرْبَة ويكون قادرًا على مساعدته بيُسر. ولذا، سيكون هناك تناقض في إرادته إذا تصرَّف وفقًا لرقم 1. ومن هذه النتيجة يَتبع أنه يجب عليه مساعدة المكروبين الذين يلقاهم.

ومع أن الحجة، كما هي قائمة الآن، يتخللها ثغرات، إلا أن ملأها ليس بالأمر العسير: فأولًا، دعونا نلاحظ أن رقم 1، حين يكون مُسلَّمة المرء، تُجسّد إرادةً للنهوض بالسعادة الخاصة. وإذن حجة كانط يجب أن تُبيّن أنه، بالنظر إلى رقم 1 بوصفه مُسلَّمة الفاعل، فإن الفاعل يُخيط إرادته إن أحدثت مُسلمته عالمًا لا يساعد فيه أحدٌ أحدًا في كربته عندما يكون بمستطاعه هذا بسهولة. وتبيان هذا التناقض يتطلَّب افتراض أن الشخص، مهما كان ثريًّا، يعرف -على الأقل ضمنيًّا- أن هناك حالات في حياته سيحتاج فيها إلى مساعدة الآخرين، وأنه من دون هذه المساعدة ستكون حياته أسوأ بشكل ملحوظ. ولا بد أن كانط يفترض إذن أن الناس، مهما كانوا مزدهرين، يعلمون -على الأقل ضمنيًّا- أنهم قد يجدون أنفسهم ضحايا حوادث أو نوازل أو جرائم، أو أنهم قد يجدون أنفسهم ضائعين في مكان غريب أو عالقين في مكان بعيد عن منازلهم، أو أن يكونوا هدفًا لانتقام غير مُبرَّر، أو أن يخسروا منازلهم في حرائق أو فيضانات أو أعاصير أو أيّ كارثة طبيعية، وهلمَّ جرًّا؛ وإنهم في أيّ ظرف من هذه الظروف سيلجأون إلى الآخرين بحثًا عن العون، وسيأملون بالحصول عليه. وبمعرفة هذا، سيعي المرء أن فُرَصه في السعادة ستكون أفضل في عالمٍ يحمل الناس فيه مودةً تجاه بعضهم بعضًا من عالمٍ لا يبالي فيه أحدٌ بأحدٍ، وعليه

(1) المرجع نفسه، ص. 423.

بالنظر إلى إرادته بالنهوض بسعادته فسيُريد خلق العالم الأول وسيُعارض خلق العالم الآخر. وبعبارة أخرى، إن إرادة العالم الآخر سيكون متناقضًا مع إرادته بالنهوض بسعادته. ومتى ما أضفنا هذا الافتراض وتبعاته إلى الحجة، سيتبع مباشرةً استنتاج كانط في أنَّ رقم 1 يفشل في اختبار الاطّراد الإرادي من إجراء الآمرية المُطلقة.

لقد قيل أحيانًا في نقد حجة كانط أنها في جوهرها حجة تحوُّطيّة في واجب مساعدة الآخرين، بيد أنَّ هذا النقد يُغفِل المغزى من الاختبار الثاني: فمغزى الاختبار هو رؤية ما إذا كانت إرادة المرء -إذا حددتها مسلمة معينة- ستُحبَط إذا صارت المُسلمة -بإرادة المرء- قانونًا كُليًّا. وعندما تكون المسلمة المعينة مسلمةً تحوُّطيّةً -كما هو حال المسلمة رقم 1- فإنَّ الاستدلال الذي يُحدَّد به الفاعل ما إذا كانت إرادته ستُخبَط إذا صارت هذه المسلمة -بواسطة إرادته- قانونًا كُليًّا سيكون بالضرورة تحوُّطيًّا. ولكن الاختبار ليس مقصورًا على المسلمات التحوُّطيّة، ولو كانت المسلمة المعينة -على سبيل المثال- مسلمة فاعلٍ يسعى إلى تعزيز السلام العالمي، فإن استدلال الفاعل في تطبيق الاختبار سيتجه نحو تحقيق السلام العالمي لا إلى التحوُّط. ولذا فحجة كانط تبدو متألفةً من اعتبارات تحوُّطيّة في صالح واجب مساعدة الآخرين فقط لأن المسلمة التي تُحدد الإرادة -رقم 1 - مسلمة تحوُّطيّة. وما يحدده الفاعل، عندما يرى أن إرادته ستُخبَط إن أصبحت المسلمة رقم 1 بواسطة إرادته قانونًا كُليًّا، أنه لن يتصرَّف بمشروعية إن عمل بالمسلمة رقم 1. وهذا الاعتبار هو ما يُقرِّر أن عليه واجبًا لمساعدة الآخرين في الظرف الذي يُصادفه؛ فيكتشف تناقضًا في إرادته، ويعي أن السبيل الوحيد لحلّ التناقض -إن كان يريد أن يعمل بمقتضى القانون- هو التخلي عن المسلمة رقم 1.

هنا يكون بمقدورنا رؤية أن إجراء الآمرية المطلقة يُحمّل نفسه ما لا طاقة له به في تحديد ما إذا كان الفعل صحيحًا أم خاطئًا؛ على الخصوص، شرطُ أن مسلمة المرء يجب أن تُناسب كونها تُراد قانونًا كُليًّا للطبيعة، يضع قيدًا كبيرًا على مسارات العمل التي تتوفر للمرء من دون الوقوع في الخطأ. وتنشأ الصعوبة لأن العديد من مسارات العمل لن تُتَّبع من الجميع، وجعل اعتبارات أن العالم كله سيتبع مسار عمل تحدد صحة المسار -في الحالات القليلة التي سيتَّبع بها قلة من الناس هذا المسار- هو استبعاد لمسارات عمل مباحة على أنها خاطئة.

وههنا مثال: لنفترض أنك تعيش في منطقةٍ زادت فيها حالات الجريمة العنيفة زيادة ملحوظة لدرجة أنها تسببت لك ببعض القلق حيال الخروج ليلًا. ولأجل حماية نفسك، تُقرِّر حمل مسدس مخفي في ملابسك. ولنفترض أيضًا أن هذا مباح من الدولة والأجهزة الحكومية المعنية بالسلامة العامة. وستكون مُسلمة فعلك ما يلي:

(رقم 2) بالنظر إلى الظروف التي أنا فيها عرضة لخطر الوقوع ضحية جريمة عنيفة، سأحمل مسدسًا مخفيًا لأجل أن أحمي نفسي من هذا الخطر.

باتِّباع إجراء الآمرية المُطلقة، ستختبر هذه المسلمة أولًا برؤية ما كان بمقدورك تكوين فكرة عن عالم فيه كل من يكون مُعرَّضًا لخطر الوقوع ضحية لجريمة عنيفة يحمل مسدسًا مخفيًا. وهذه، قطعًا، فكرة متسقة. وتاليًا عليك أن تُحدِّد إن كان بمقدورك أن تُريد وجود عالم كهذا على نحو مُطَّرد مع قرارك بمحمل المسدس المخفي من أجل الحماية. في هذه النقطة، سترى أنه ليس بمقدورك أن تُريد باطِّراد وجود عالم كهذا مع إرادتك التي حددتها المسلمة رقم 2، إذ أن تحقق هذا العالم -بإرادتك- سيخلق ظروفًا خطيرةً عليك، وفيها ستكون عرضة لخطر أعظم بالوقوع ضحيةً للعنف، سواءً كان إجراميًا أو غيره. هذا لأنَّ عالمًا يحمل فيه كل من يخشى على نفسه مسدسًا مخفيًا هو عالم يعجُّ بالمسدسات، وعالم كهذا أخطرُ من عالمٍ فيه عدد أقل من الناس يحملون مسدسات. ومن ثمَّ فإنك ترى أنك تُخبِط إرادتك إن أنت جلبت -بواسطتها- عالمًا كهذا، وعليه فإنك ستنتهي إلى أن من الخطأ حمل مسدس للحماية. بيد أنه حتمًا ليس من الخطأ حمل مسدس للحماية، ما دامت الدولة والأجهزة المعنية بالأمن تسمح بهذا.

والسبب الذي يجعل إجراء الآمرية المطلقة يقع في المصاعب عندما يُطبَّق على أمثلة كهذه هو أن تصوُّر القانون، المُضمَّن في اختبارات الإجراء، تصوُّرٌ صوريٌّ تمامًا. وهو تصوُّرٌ لقاعدة عليا ذات حجِّية تحكم كل فاعلٍ عاقل، وهي صورية تمامًا من حيث أن فكرة القاعدة لا تحتوي على غاية أو مقصد غير توجيه السلوك المشروع. وعلى الخصوص، فكرة القاعدة لا تحتوي على مقصد المساعدة على إدامة المجتمع البشري بتقييد الناس عن فعل الأشياء التي إن فُعِلت بكثرة هددت استقرار المجتمع أو حمل الناس على فعل أشياء إن لم تُفعل بما هو كافٍ هددت أيضًا استقرار المجتمع؛

بل إنَّ تطبيق الاختبارين يبدو أنه يعبّر عن اهتمام الفاعل بالتصرُّف بصورة مشروعة بُغية التصرف بمشروعية، لا من أجل المشاركة في خُطَّة تهدف إلى تحقيق الخير الاجتماعي بالامتثال العام للقانون. وفي هذا الاعتبار، فإن تصوُّر القانون المُضمَّن في اختبارات الإجـراء شبيه بتصوُّر هوبز أكثر مما هو تصوُّرٌ يوحي غايةً اجتماعية لقانون كهذا. وهو شبيه أكثر بتصوُّر هوبز في أن الفاعل لا يجب أن يبحث عن سببٍ للطاعة سوى أنه خاضع للقانون، أي أنه خاضع لسلطة الحاكم الذي فرض القانون. وعليه، فإن إجراء الآمرية المطلقة يستدعي نقدًا شبيهًا بذلك النقد الذي تبيَّن أنه قاتلٌ للإرادية الإلهية. وهو يستدعي النقد لأن عدم قانونية فعل من الأفعال ليس بحد ذاته سبب لعدم فعله إن كان التصوُّر المتصل للقانون تصوُّرٌ صوري تمامًا، إذ أن هذا التصوُّر لا يحول دون أن تكون أفعالٌ بريئةٌ أو معقولةٌ غير مشروعة.

على الخصوص، تنشأ الصعوبة في تطبيق الاختبار الثاني، لأن ما إذا كان المرء يمكنه أن يُريد -باطِّراد مع العمل بمسلمةٍ معينة- خلق عالمٍ تكون فيه المسلمة قانونًا كُليًّا سيبدو اعتبارًا فارغًا إن اعتقد المرء أن مشروعية فعل من الأفعال تهمُّ في كونه معقولًا ليُفعل فقط إن لم يتضرر الخير الاجتماعي بالسماح للناس بفعله. وليس اعتبارًا فارغًا -طبعًا- عندما يتوقَّع المرء أن غالبية الناس مدفوعون بباعث شبيه في ظروف مشابهة، وأنهم سيُحجِمون عن العمل بمسلمة يتشارك فهمًا أنها تنطوي على فعل لا يجب أن يُفعَل لصالح الخير الاجتماعي. ولكنه سيبدو اعتبارًا فارغًا إن كان المرء يعلم أن قلةً من الآخرين سيكونون مدفوعين بنفس الباعث في ظروف مشابهة -أقلُّ مما يجب على كلّ حال- على نحو يجعله يأسف على الجهد الجماعي في تنفيذ هذه المسلمة؛ إذ أنه في الحالة هذه، ترك الناس يفعلون الفعل لن يُهدِّد الخير الاجتماعي[1].

تهمة الإغراق في الصوريَّة والشكلانيَّة، الموجهة إزاء إجراء الآمرية المطلقة الكانطي، تكون إذن ذات أهمية كبيرة عندما تُفهَم بوصفها اعتراضًا على

(1) يمكن للمرء، في ضوء هذه الملاحظة، أن يعتقد أن الصعوبة ناشئة بسبب أن المسلمة رقم 2 لا تُعبِّر بدقة عن مسلمتك، حيث أنها تُغفِل من الوصف ظرفك في أن قلة ن الناس تحمل مسدسات. ولكن من الجلي أن مسلمتك إن ضمُنت هذه السمة في ظروفك، أي لو كانت مسلمتك هي: (رقم 3) بالنظر إلى الظروف التي أنا فيها عرضة لخطر الوقوع ضحية جريمة عنيفة وبأن قلةً من الناس تحمل مسدسات، سأحمل مسدسًا مخفيًا لأجل أن أحمي نفسي من هذا الخطر؛ فستجد أن العمل بهذه المسلمة غير مشروع أيضًا. والسبب أن تصوُّر هذه المسلمة قانونًا كُليًا للطبيعة متهافت، فليس بمقدورك أن تتصور باتساق عالمًا يحمل فيه الجميع مسدسًا في ظروف لا يحمل فيها إلا قلة من الناس مسدسًا.

التصوُّر الشكلاني للقانون المضمَّن في الإجراء. وهذا التصوُّر هو الضالع في النتائج السلبية الكاذبة التي يُنتجها الإجراء. وكذلك، بسبب انفصال التصوُّر عن أيِّ غاية أو مقصد يجعل القانون أداةً لحفظ النظام والاستقرار في المجتمع البشري، يصعب رؤية ما هي مصلحة الفاعل العاقل في التصرُّف بمشروعيةٍ باستثناء أن يفعل هذا توخيًا للعمل بمشروعيةٍ لا غير. ولكن هذه المصلحة ليست أكثر رُشدًا من المصلحة التي للتَّابع في أن يطيع قادته السياسيين طاعةً عمياء. ويكاد يكون عبادةً وثنيةً للقانون. وفي كلِّ حال، التصوُّر يختلف عن التصوُّر الذي أوحى للوجوبيين إجابتهم على سؤال: كيف يمكن للبشر أن يعرفوا مُتطلبات القانون الأخلاقي بواسطة العقل وبدون الرجوع إلى نصٍّ يُحدِّدها. والتصوُّر يقابل فهمًا للأخلاق بوصفه قائمًا على معايير جوهرية للصواب والخطأ والذي ينشأ من حاجة لفرض النظام في المجتمع البشري. أما تصوُّر كانط فيتوافق مع فهمٍ مُختلف للأخلاق، فهمٌ يرى أنَّ المشروعيَّة الأخلاقية هي شرطٌ للفعل العقلاني. والفكرة -كما رأينا في خاتمة القسم الخامس- ليس يسهل تِبيانُها، وما تلاه من نقد لإجراء الآمرية المطلقة زاد ضِغثًا على إبّالَة. وعليه فإن كانط ينوء بحمل ثقيل لإثبات صحة هذه الفكرة. وإن لم يفعل، فستعلق تهمة الصورية والشكلانية بأخلاقه.

6. أخلاقيّات تقرير المصير

1. ولوج كانط في الميتافيزيقا

أيُّ مصلحة للفاعلين العاقلين بالتصرُّف بمشروعية إن لم يكن لأجل النظام والاستقرار والخيرات الجماعية الأخرى التي يجلبها القانون إلى المجتمع؟ ولماذا يجب أن يبالوا أن تكون أفعالهم مشروعة؟ سيبالون بالطبع لو أن التصرف غير المشروع سيجعلهم عرضةً للعقاب. ولكن في هذه الحالة عملهم بمشروعيّة لن يأتي من رؤيتهم أن هذا العمل خيّر، بل سيأتي من رؤيتهم أن هذا العمل أوثق سبيل لاجتناب وقوع السوء بهم، وهو شيء لهم مصلحة في اجتنابه. بيد أنّ التحدي الذي يواجه أخلاقًا كأخلاق كانط، التي تمثل مشروعيتها أساسًا للفعل الأخلاقي فيها، هو أن تُفسّر ما مصلحة الفاعلين العاقلين في التصرُّف بمشروعية بغضّ النظر عن كيف يُطبّق القانون؛ أي ما إذا كان مطبقًا بالتهديد من العقاب أو بالترغيب في الامتثال. ومن ثمّ فالسؤال الذي يُواجه مدافعًا عن الأخلاقيات الكانطية هو: لماذا على الفاعل العاقل أن يعدّ مشروعية الفعل شرطًا لمعقوليته. وإذا لم يستطع إعطاء إجابة على هذا السؤال، فإن تهمة الإغراق في الصورية والشكلانية ستعلق به.

وقد كان كانط واعٍ بأهمية هذا السؤال، فقد فهم أن الشخص يجب أن يُحقّق قيمةً ما بتصرفه بمشروعية وإلّا فإن جعل المشروعية شرطًا لمعقولية الفعل سيكون غير مُجدٍ. ولن يكون له أساس عقلاني. وعلاوة على هذا، هذه القيمة يجب أن يُقرّ بها كلُّ من له عقل بموجب امتلاكه للعقل، لا بسبب لرغبته أو شعوره أو وجدانه أو غيرها من الأحاسيس العارضة حتى تلك التي يشترك بها جميع البشر. إذ لو كانت كذلك، فإن نقطة ضمان مشروعية الفعل ستكون بسبب شيء في سيكولوجية الفاعل، الذي -لكونه عارضًا- يمكن أن يكون مفقودًا، ومن ثمّ ستكون هناك حالات -ولو نظريًا- يكون فيها امتناع الفاعل عن إتيان فعلٍ لأنه غير مشروع ليس بالأمر المُجدي. أي عندما يُحجم عن فعله في هذه الظروف فلن يعي قيمة العمل المشروع الذي يعطي هذا الإحجام -بالعادة- فحوى. ونتيجة لهذا، إن كانت الغاية ضمان أن فعل المرء مشروع بسبب قيمةٍ يمكن أن يُدركها فقط بغض النظر عن الرغبات والمشاعر والاحاسيس وغيرها من العوارض التي

تعرض للمرء، هل يمكن لأيّ فعل أن يكون -عند كُلّ فاعل- شرطًا ضروريًّا للمعقولية. ومن ثمَّ -يلاحظ كانط- لتكُونَ الآمريات المطلقة ممكنة، يجب أن تكون هناك قيمة يحققها الفاعلون الأخلاقيون بالامتثال للآمريات، ويجب أن تكون قيمةٌ يستطيع هؤلاء الفاعلون التعرُّف عليها بغضّ النظر عن الرغبات والمشاعر والأحاسيس التي يمكن أن تَعرض لهم.

بهذه الملاحظة، يشرع كانط ببناء نظرية أعمق للأخلاق. أو كما يعبّر هو، فإنه يأخذ خطوته الأولى في الميتافيزيقا(1). وقبل أن يخطو هذه الخطوة، قسّم الآمريات -كما رأينا- بين مشروطة ومطلقة، واستخدم هذا التقسيم ليُفرّق بين درجات متفاوتة من الضرورة التي تملي بها الآمرية الفعل، ومن ثمّ حدد الآمرية المُطلقة -وهي مبدأ الدرجة الثانية الذي تطبيقه على مبادئ الدرجة الأولى يُنتج آمريات على أعلى درجة من الضرورة- بوصفها المبدأ الأساسي للأخلاق. وهدف كانط، في بَسْط هذه الأفكار، تحديد نوع التجربة التي يتبدَّى فيها القانون الأخلاقي للفاعلين العاقلين، ووصف طبيعة التفكير الذي بواسطته يستطيعون تحديد متطلبات القانون الأخلاقي. وتجربتنا للقانون الأخلاقي -وفقًا لكانط- هي التجربة التي توجهها الإملاءات غير المشروطة للعقل، وهي إملاءات نحددها برؤية ما إذا كان الأخذ بمسار عمل معين سنسمح لأنفسنا بحرّية بالسعي إلى غاياتنا أكبر من الحرية التي نسمح بها للآخرين بالسعي إلى غاياتهم. وصفوة القول، أنها تجربة كونك مُلزمًا بقاعدة كُليّة يدعمها العقل، وخطوة كانط في الميتافيزيقا تستهلُّ نظريةً فيما يَكْمُن وراء طبيعة الوجود الإنساني ويجعل هذه التجربة ممكنةً إن كانت هذه التجربة ليست وهمًا.

في الخطوة الأولى من بناء هذه النظرية يستحدث كانط قيمةً يمكن أن يُحققها الفاعل العاقل عندما يتصرَّف بمشروعية. وقيمة كهذه تمس الحاجة لها لضمان أنَّ التصرُّف بمشروعية له أساس عقلاني. ويعتقد كانط أنه لأجل أن يكون هذا الأساس، يجب أن يكون للقيمة التي تتحقق بالتصرُّف بمشروعية مصدرًا خارج غايات الفاعل. ولذا يُقَاد كانط إلى فكرة نوعين مختلفين تمامًا من القيمة في حياة الإنسان: فمن جهة، يجد البشر قيمةً في إشباع رغباتهم الطبيعية وتحقيق مصالحهم الشخصية، وهي العوامل المُحدّدة لغاياتهم بوصفهم كائنات حِسّية؛ وعليه فإن هذه القيمة، بالنسبة إلى هذه الرغبات والمصالح، تختلف بين البشر بالقدر الذي

(1) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص. 426.

يختلفون فيه في الرغبات والمصالح. ومن جهة أخرى، لأن البشر فاعلون عقلانيون ومن ثمّ قادرين على التصرُّف بمشروعية، فهم قادرون على إدراك القيمة التي يُحققها الفعل المشروع. وهذه القيمة توفّر لهم أساسًا عقلانيًا لهذا الفعل، وبسبب أنها قيمة يمكن للفاعلين العقلانيين إدراكها بحكم عقلانيتهم، يصفها كانط بالإطلاق. وخلافًا للقيم المتصلة بالرغبات الطبيعية والمصالح الشخصية، هذه القيمة لا تتباين بين البشر؛ فهي قيمة ثابتة لدى جميع الكائنات العقلانية، وضرورية بحكم أنه ليس هناك تباينٌ في العقل بين الفاعلين العقلانيين.

فكرة كانط، في وجود نوعين مختلفين تمامًا من القيمة في حياة البشر، تتوافق مع نظرته إلى البشر بوصفهم يملكون طبيعةً مُزدوجة. وهي تتوافق مع نظرةٍ إلى البشر باعتبارهم، معًا: كائنات حِسّيَّة، تُؤلِّف تجربتهم الحسية، ولو جزئيًا، حياتهم العقلية؛ وكائنات عقليَّة، تُؤلِّف عملياتهم الذهنية، ولو جزئيًا، حياتهم العقلية. والبشر، في نظر كانط، ليسوا كالبهائم التي -وإن اتصفت بالوعي- كائنات حِسيَّة فحسب. وفي الوقت نفسه، يتشارك البشر مع البهائم في الطبيعة الحسية، بيد أنهم لامتلاكهم العقل لديهم أيضًا شيء تفتقده هذه البهائم. وهذه الازدواجية في الطبيعة البشرية تنعكس إذن في نوعيِ النشاط في الحياة البشرية: السعي إلى السعادة، واستخدام العقل بحدِّ ذاته؛ وبهذين النوعين من النشاط، يُحقق البشر نوعًا من نوعيِ القيمة التي تفترضها نظرية كانط في الأخلاق.

هكذا يرى كانط أن السعي إلى السعادة هو سعي إلى الأشياء التي تُشبِع رغبات المرء الطبيعية وتحقّق مصالحه الشخصية، وهذه الأشياء لها قيمة باعتبارها إحدى مكونات هذه السعادة. وقيمتها تتوافق مع الإسهام الذي تصنعه في سعادة الإنسان، فإذا زاد إسهامها زادت أهميتها عنده. وعليه فإن كانط يصف قيمتها كما لو أنها ثمن، إذ تُقاس قيمة كل واحدة منها بمقدار إسهامها في سعادة الفرد، وسيتخلّى عنها الفرد -أي يدفع ثمن عدم الحصول عليها- مقابل الحصول على شيء سيساهم أكثر في سعادته. وخلافًا لذلك، يعدُّ كانط استخدام العقل بحدِّ ذاته نشاطًا مكتفيًا بنفسه؛ فليس يحتاج الإنسان إلى ثواب خارجي للشروع فيه، فقيمة الشروع فيه مُتأصِّلة في النشاط نفسه. وقيمتها -يرى كانط- هي أن تكون فاعلًا عاقلًا، وهذه القيمة لا تُقدَّر بثمن؛ إذ أنها لا تتألف من مساهمتها في سعادة

الإنسان، ولذلك ليس هناك مقياس مُشترك لمقارنتها بتلك الأشياء التي تساهم في سعادة الإنسان. والقيمة التي تتحقق بالنشاط العقلي مستقلة عن القيمة التي للأشياء التي تُسهم في سعادة الإنسان، بل غير قابلة للقياس معها.

وهكذا فالقيمة المطلقة للنشاط العقلي، أو لكونك فاعلًا عقلانيًا، تُقدِّم الأساس العقلاني للتصرُّف بمشروعية. ويتوصَّل كانط إلى هذا المبدأ المهم في نظريته باستدلال افتراضي: يفترض أن س هو ذلك الشيء الذي له قيمة مطلقة، وأن قيمته المُطلقة توفِّر الأساس العقلاني للفعل المشروع. ولا بُدَّ أن س كهذه توجد إن كان هناك مغزى للتصرُّف بمشروعية. وعلاوة على هذا، س يجب أن تكون مؤسسةً على نفس مجموعة الآمريات التي يُنتجها إجراء الآمرية المطلقة، وإلَّا لن تشرح تجربة كونك مُلزمًا بالقاعدة الكُليَّة التي يدعمها العقل. أي أنها لن تشرح تجربتنا للقانون الأخلاقي. وإذن، لشرح هذه التجربة، يجب أن تكون قيمة س على نحو يحققها المرء بالامتثال للقانون الأخلاقي كما يُفهم شعبيًا، فالقانون الأخلاقي -كما يُفهم شعبيًا- هو ما يُعنى إجراء الآمرية المطلقة باستخلاصه. وإن كانت هذه القيمة مُتأصِّلة في النشاط العقلاني بحد ذاته أو في الفاعلية العقلانية بحد ذاتها يمكن فقط تفسير هذه التجربة. وهكذا يصل كانط إلى تحديد طبيعتنا العقلانية بوصفها أساسًا مُحتملًا لكل آمرية مُطلقة؛ ويُعلِن أن س هي البشرية أو -على الأعم- الفاعلية العقلانية، وهي ذلك الشيء -باعتباره غايةً بحدِّ ذاتها- الذي يُؤسِّس القانون الأخلاقي[1].

2. الصيغة الإنسانية

ولكن ما الذي يقصده كانط بوصفه البشر، والفاعلين العقلانيين عمومًا، على أنهم غايات في حدِّ ذاتهم؟ وهل يعني شيئًا غير أن قيمة الفاعل العقلاني مطلقة؟ وهذه الأسئلة تنشأ لأن الجملة «بحدِّ ذاته» غريبة. وبالفعل هي شيء تفرَّدت به فلسفة كانط، فلا فيلسوفًا قبله استخدمها؛ بل إن من سبقوه في إشارتهم إلى غاية الفعل، قصدوا به إما هدف الفعل أو التأثير الذي ينتويه الفاعل أو المقصد الذي تأمَّل الفاعل تحقيقه. أما كانط، فلا يعني أيًا من هذه الأشياء في وصفه البشرَ بأنهم يوجدون بوصفهم غايات

(1) أو كما يصيغها كانط، بعد افتراض وجود شيء له قيمة مُطلقة: «أقول إن هذا الرجل، وكلُّ كائن عاقل، يوجد بوصفه غايةً بذاته، وليس وسيلة تستخدمه هذه الإرادة أو تلك اعتباطًا». المرجع نفسه، ص. 428.

بحدِّ ذاتها، ولا يقصد أن البشر أهداف يجب أن تُحقق أو تأثيرات يُراد التسبب بوجودها. حقًا إنه لا يمكن أن يقصد أيًّا من هذا، إذ أن أيًّا منها -باستثناء التناسل- ليس فكرة متسقة.

ولكن الأهم، أن كانط لا يمكن أن يعني أيًّا من هذه الأشياء، لأنه يفهم وظيفة البشرية كونها غاية بحدِّ ذاتها (أو ما يعني عند كانط الشيء نفسه: أن طبيعتنا العاقلة غاية بحدِّ ذاتها) مثلما أن الآمرية المطلقة كذلك؛ فهي على مسلمات المرء لا على أفعاله مباشرةً. وهي لذلك ليست غايةً يختارها المرء لنفسه ويختار وسائل تحقيقها. وعلى الخصوص، هي قيمة متأصِّلة في العقل، إن أُقِرَّت حمت المرء من وضع غايات بسبب السعي إليها بالقدح بإنسانيته أو بإنسانية الآخرين. وبالمثل، هي قيمة متأصِّلة في العقل، إن أُقِرَّت حمت المرء من اتخاذ وسائل ستؤدِّي إلى القدح بإنسانيته أو إنسانية الآخرين. وصفة القول، إنها تُنظِّم نشاط العقل العملي بإرشاد الفاعلين العاقلين إلى وضع غايات واتخاذ وسائل تنسجم مع قيمة الفاعل بوصفه غاية بحدِّ ذاته وكذلك مع قيمة حياة أولئك الذين يتأثَّرون بفعله.

ومن ثمَّ يستنبط كانط، من تصوُّره للبشرية بوصفها غايةً بحدِّ ذاتها، صيغةً بديلةً للآمرية المُطلقة: تصرَّف على نحوٍ يجعلك تُعامل البشرية -سواءٌ أكانت في نفسك أو في غيرك- كغاية دائمًا لا كوسيلة[1]. واتِّباعًا لتقليد شائع في دراسة كانط، دعونا نسمي هذه الصياغة: صيغة الإنسانية، ودعونا نسمي الصياغة السابقة: صيغة القانون الكُلي[2]. ولقد أراد كانط لهاتين الصيغتين أن تكونا تعبيرًا عن المبدأ نفسه، ولم يعدُّهما مبدأين مختلفين. وهما، في رأيه، صياغات بديلة للمبدأ الأساسي للأخلاق: الآمرية المُطلقة. ويتبع إذن أن الصيغتين -في رأيه- تُنتجان النتيجة نفسها في كل الحالات. ولذا إن طبقت صيغة الإنسانية على موقف إيجادك لحقيبة ضائعة تحتوي رزمة ضخمة من النقود في أحراش حديقة الحي، فستصل إلى نفس الاستنتاج إزاء ما يجب أن تفعله كالذي ستصل إليه بتطبيق صيغة القانون الكُلِّي. وبالمثل، إذا طبقت صيغة الإنسانية على الموقف الذي يصادفك فيه شخص بحاجة ماسة للمساعدة وأنت تستطيع -بفضل رخائك- أن تُساعده بيسر، فستصل إلى نفس الاستنتاج حيال ما يجب أن تفعله كالذي ستصل إليه بتطبيق صيغة القانون الكُلِّي.

---

(١) المرجع نفسه، ص. 429.

(٢) انظر أعلاه، في الفصل الخامس.

قد تبدو رؤية كانط مُفاجئة، بل واهية: كيف يمكن لمبدأ محمول على فكرة القانون الكُلِّي أن يكون مُطابِقًا لمبدأ محمول على فكرة البشرية أو الطبيعة العقلانية بوصفها غايةً بحدِّ ذاتها؟ فكلا الفكرتين لا تتضمَّن الأخرى، وهما مستقلتان تمامًا عن بعضهما بعضًا. فلماذا ليست الصيغتين مستقلتين عن بعضهما أيضًا؟ في أضيق المعاني، طبعًا، لا يمكن أن يكونا، إذ أن مبدأين لا يمكن أن يكونا متطابقين إذا كانت المفاهيم التي تُكوِّنهما مختلفة عن بعضها بعضًا. ومن المفترض أن كانط سيوافق على هذا، إذ أنه لا يعني أن الصيغتين مترادفتان. أي أنه لا يعني أنهما صياغتين لنفس المبدأ بالمعنى الذي تُصاغ به مسلمة التوازي الإقليدية بطريقتين مختلفتين. ولذا فلا بُدَّ أن كانط يعني أنهما الشيء نفسه بالمعنى الفضفاض. والاحتمالية الأرجح أنه يتصوَّر هاتين الصياغتين متناظرتين، بمعنى أنهما تُنتِجان الاستنتاج نفسه حينما تُطبَّقان على نفس الظرف العملي. ومن ثمَّ فكليهما يمكن أن يكون المبدأ الأساسي للأخلاق. أو بعبارة أخرى: بِعدِّ الأخلاق قائمةً على مبدأ واحد، يمكن الأخذ بأيٍّ من الصيغتين بوصفها هذا المبدأ من دون أن يتأثَّر حكمٌ إزاء واجباته.

بعضٌ من المدافعين المتأخرين عن الأخلاق الكانطية يرفضون حتى هذه الفرضية الأضعف إزاء العلاقة بين صياغتيْ الآمرية المطلقة، ويرفضون أنهما مُتناظرتين. بل يعتقدون أن صيغة البشرية -بغض النظر عن رأي كانط في المسألة- أفضل من صيغة القانون الكُلِّي، وأحيانًا تُنتِج نتائج مختلفة عن النتائج التي تنتجها الصيغة الأخرى. ولأن إجراء الآمرية المطلقة -كما رأينا- ليس مُحصَّنًا من الهفوات ولأنه يُنتِج نتائج سلبية كاذبة، فأحد مصادر جاذبية هذه الرؤية أنها تُقدِّم تجديدًا للأخلاق الكانطية يتفادى مشكلة الشكلانية المُفرطة التي تُمثِّلها هذه النتائج السلبية الكاذبة. على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يُجادل أنه إن طبقت صيغة الإنسانية على موقف تكون فيه في خطر الوقوع ضحية لجريمة عنيفة، فلن تصل إلى استنتاج أنه من غير المشروع أن تحمل مسدسًا مخفيًّا بغرض الدفاع عن النفس؛ إذ أنك في هذه الحالة لن تستخدم أحدًا كوسيلة عندما تتخذ هذا الفعل ولن تفشل في معاملة أيِّ أحدٍ باعتباره غايةً. وعلى النقيض، عندما تُطبِّق الصيغة على الموقف الذي تجد فيه حقيبةً تحتوي نقودًا كثيرة، ستستنتج أن عليك ألَّا تأخذ النقود لأنك إن فعلت فستتجاهل أن النقود تعود إلى شخص آخر وستُعامِل مالكها على أنه مُورِّد للأموال لصالحك؛ أي أنك -باختصار- ستعامله كوسيلة. وعلى نفس المنوال، عندما تُطبِّق الصيغة

على موقف الذي تقابل فيه شخصًا بأمسّ الحاجة إلى المساعدة وأنت قادر على مساعدته؛ ستستنتج بأن عليك مُساعدته، لأنك إن حرمت شخصًا في كُربَة من المساعدة التي كان بمقدورك أن تُقدمها بيُسر ستفشل في معاملته كغايةٍ بحدّ ذاتها.

3. هل الصيغة الإنسانية مبدأ مُستقل؟

هذه النظرة الحديثة للأخلاق الكانطية تتصوّر الصيغة الإنسانية بوصفها مبدأ مستقلًّا لتقويم مسلمات الفعل. وبعبارة أخرى، في هذا المنظور، فإن الصيغة تُفْهَم على أنها تُقدِّم معاييرَ منفصلة ومُستقلّة لتقويم مسلمات الفعل عن تلك التي لصيغة القانون الكُلّي. وهذا الفهم يحيد بجلاء عن فهم كانط للعلاقة بين هاتين الصيغتين. إذ أنَّ من الواضح أن نية كانط، في استحداث صيغة الإنسانية، هي تطوير بنيةٍ تحتية نظريّة لصيغة القانون الكُلّي؛ أي أنه يعتقد أن هناك بنية للفكر الأخلاقي حيثُ صيغة الإنسانية تقع على مستوى أعمق من صيغة القانون الكُلّي، وحيثُ أن ولوجه في الميتافيزيقا كان يقصد به الكشف عنها. لذا فإن تصوُّر صيغة الإنسانية بمعزل عن المبدأ يعني التخلّي عن تصوُّر كانط لها بوصفها صيغةً تُدعِّم صيغة الإنسانية. لهذا فإن أول قلقٍ يتسبب به هذا الخروج عن فكر كانط هو أن معايير تقويم المسلمات الفعل التي تُقدمها الصيغة عندما تُفصل عن معايير صيغة القانون الكُلّي، تصبح ضبابية جدًا على نحو لا يُنتِج استنتاجات واضحة في غير ظروف قليلة مُعينة.

من جهة تُعزى ضبابيتها إلى غموض مفهوم كانط عن الغاية بحدّ ذاتها، ومن جهة أخرى إلى إبهامها فيما إذا كان الإنسان بأفعاله يُعامل أحدًا على أنه وسيلة فقط. فعلى سبيل المثال، ما الذي يُفسّر أنك تُعامل بائع الجرائد على أنه غاية، وليس وسيلة فحسب، حينما تشتري جريدةً منه؟ وكيف يختلف هذا الابتياع عن شرائك لنفس الجريدة من آلة، إذ أنك في هذه الحالة لا تُعامل الآلة كغاية، ولأنه في الحالتين قد لا تتجاوز المُعاملة إعطاء ثلاثة قروش إلى البائع أو الآلة والتقاط الجريدة؟

لنفترض -كما قد يُجادل البعض- أنك تعامل البائع كغاية بينما لا تعامل الآلة كذلك، هو أن معاملتك معه تتضمن رضًا متبادلًا. ورضا البائع يوحي بأنَّ تبادلك معه يشبع غاية ما عنده، وتفهُّمك لهذا يكفي لإنكار

أنك تُعامله كغاية فقط. ولكن علينا الآن أن نُفكِّر بأمثلة، كمثال الشاب الذي يطمع بثروة سيدة عجوز أو الشابة التي تطمع بثروة رجل كهل، حيث يستغل أحدهما حُبَّ الآخر من دون المُقابلة بالمثل. وبسبب أُحاديَّة جانب العلاقات في هذه الأمثلة، نَصِفها باعتبار أن أحد الطرفين يستخدم الآخر. ولذا فرجل لا يملك مشاعر لامرأةٍ، ولكنه مع ذلك يستغلُّ حُبَّها بجعلها تدفع إيجار شقته وتدفع مصاريف دراسته وتشتري له هدايا ثمينة وهلمَّ جرًّا، سنقول إنهُ يستخدمها، ولن نتراجع عن هذا الوصف حتى لو علمنا أنها ليست جاهلةً بانعدام مشاعره تجاهها. فموافقتها على هذا الترتيب، على الرغم من أنه يُلبِّي غايةً عندها ورغم أنهُ يفهم ذلك، لا يُغيِّر من تصورنا عنه بأنه يستخدمها كوسيلة لجعل حياته أريح. ولكن كيف يختلف هذا عن رضا البائع؟

وليست هذه المُعضلة هي المشكلة الوحيدة في تحديد ما الذي يُعدُّ استخدامًا لأحدٍ آخر كوسيلة فقط. فعندما يلتقط مُصوِّر صحفي صورًا لأناس مشاركين في أحداث تُعد خبرًا، ولنقل لاجئو حرب أو مُحتجون في مظاهرة عامة، فهل هو يستخدمهم كوسائل لإبلاغ الأخبار؟ قد يكون الأمر كذلك، خصوصًا أن المصوِّر الصحفي نادرًا ما يسأل موضوعات صوره عن رضاهم ولأن بعضهم لا يريد أن يُصوَّر. ولكن من الأكيد أن كانط لم يقصد شجب هذه الأفعال (أو ما يُماثلها في القرن الثامن عشر) بوصفها مُناقِضةً للقانون الأخلاقي. حالات عدم يقينٍ أخرى تنشأ عند النظر بأفعال كفعل شخص يكتب سيرة حياةٍ غير مُرخَّصة لشخص مشهور بغرض الحصول على المال من مبيعات الكتاب أو الناس الذين يُراهنون على الأحداث الرياضية مثل مباريات التنس بحثًا عن المتعة. ربما هذه ليست أمثلة على استخدام الناس كوسائل بالمعنى الذي يعنيه كانط، لأنه في هذه الأمثلة لا يُتلاعَب بأيِّ أحد لفعل شيء ما كان ليفعله أصلًا. ولكن إن كان لا يمكن للمرء أن يستخدم أحدًا كوسيلة بالمعنى الكانطي إلا في حال كان يتلاعب به، فإن الحالات الشائعة للتنصُّت والتلصُّص والغيبة والنميمة ليست مُناقِضةً للقانون وفقًا لصيغة الإنسانية. ومن منَّا سينكر أن رجلًا يتلصَّص على جارته من أجل الإثارة المُتأتية من رؤية غريبٍ يخلع ملابسه لا يستخدم جارته كوسيلة لإشباع مصالحه الشهوانية فحسب؟

وعلاوة على ذلك، هناك مزيد من القلق إزاء رؤية الأخلاق الكانطية التي تتصوَّر صيغة الإنسانية بوصفها مبدأً مُستقلًا: وهو أن هذه الرؤية تُزيل

الفروق بين أخلاق كانط وأخلاق الحدسيين العقلانيين. إذ خِلافًا لصيغة القانون الكُلّي، التي يطبقها المرء بواسطة إجراء الآمرية المُطلقة، لا تبدو صيغة الإنسانية -حين تُؤخذ لوحدها- مُضمَّنة في عملية من عمليات العقل العملي. ولا توجد صورة مستقلة للعقل العملي تكون الصيغة بنية لها، وإنما يطبّقها المرء على الأفعال كما يطبّق أيّ مبدأ موضوعي، كالمبدأ الذي يأمر بالصدق وينهى عن الخداع أو الذي يأمر بالولاء وينهى عن الخيانة. وبعبارة أخرى، إن استخدام الصيغة لتحديد ما إذا كان على المرء أن يتصرف وفقًا لمسلمةٍ ما لا يقتضي صورةً لاستدلال غير الذي يقتضيه تطبيق مبدأ عام على موضوع أو حقيقة معينة، وهذه الصورة من الاستدلال ليست خاصة بالفكر العملي.

ربما أولئك الذين قدموا تجديدًا للأخلاق الكانطية، بجعل صيغة الإنسانية مستقلة عن صيغة القانون الكُلّي ومتفوقةً عليها، سيعترضون على هذه النقطة على أساس أنه من أجل تحديد ما إذا كان الشخص يُعامَل كغاية وليس كوسيلة فقط، بسبب أنه يتطلّب تفكيرًا في الوسائل والغايات، يجب أن يستخدم صورة الفكر العملي التي تستلزم الاستدلال بالوسائل والغايات. ولكن تطبيق الصيغة لا يتطلّب هذه الاستدلال، فتصوُّر كانط عن كون شخص غايةً، وتصوُّره عن البشرية بوصفها غاية بحدّ ذاتها، لا يتضمَّن -كما ذكرنا سابقًا- التصور المعهود عن الغاية، وتحديد ما إذا كنت تستخدم أحدًا كوسيلة ليس مسألة تحديد وسيلة إلى غاية ما وإنما تحديد ما إذا كان ثمة أيّ شيء في استخدامك له كوسيلة إلى غاية ما يتجاوز أنك تستخدمه. وإذن مُحصِّلة هذه المحاولات المُتأخرة لتجديد الأخلاق الكانطية لا تبدو تحسينات على أخلاق كانط بقدر ما هي رجوعٌ إلى الحدسيَّة العقلانيَّة.

كيف نفهم إذن تصوُّر كانط للصيغة الإنسانية بوصفها معتمدةً على صيغة القانون الكُلّي؟ يكمن الجواب على هذا السؤال في كيف تدخل صيغة القانون الكُلّي في كيفية تحديدك لما إذا كنت -بالعمل وفقًا لمسلمة مُعينة- تُعامل الإنسانية في نفسك وفي الآخرين بوصفها غايةً. إذ أن مُعاملة الإنسانية -في نفسك أو في غيرك- بوصفها غايةً يستوجب مُراعاة أحكام العقل. وهذا المُتطلّب يستتبع من تفريق كانط بين الإنسانية والحيوانية، وهو تفريق ينعكس في رؤيته للبشر باعتبارهم يملكون طبيعة مزدوجة. وهكذا يُعرِّف كانط البشرية بطبيعتنا العقلانية ويُعرِّف الحيوانية بطبيعتنا الحِسّية. ولذا

فمعاملة البشرية بوصفها غاية يعني معاملة الطبيعة العقلانية للبشر على هذا النحو، ويعامل المرء الطبيعة العقلانية للبشر بوصفها غاية بمراعاة أحكام العقل. ومن الواضح إذن أن المرء يعامل البشرية في نفسه بوصفها غايةً بالتصرُّف فقط وفقًا لتلك المسلمات تتجاوز الاختبارين الذي يتألف منهما إجراء الآمرية المُطلقة، إذ أن العمل بمُسلَّمة تفشل بأحد هذين الاختبارين سيكون استخفافًا بأحد أحكام العقل من أجل تلبية رغبة طبيعية أو مصلحة شخصية، وبفعل هذا يُخضِع المرء إنسانيته لحيوانيته، أي يفشل في معاملة إنسانيته بوصفها غايةً. وعلى نفس المنوال، يُعامل المرء الإنسانية في غيره بوصفها غاية بالتصرُّف تجاهه فقط وفقًا لمسلمات سيعُدها -إن كان رشيدًا- مسلمات مقبولة للعمل. وما يُحدّد ما إذا كان شخص رشيد سيعد مسلمةً بوصفها مقبولةً هو إجراء الآمرية المُطلقة، إذ يُمثِّل أحكام العقل إزاء مشروعية العمل بالمسلمات المُطبقة، والشخص الرشيد هو ذلك الذي تتوافق أحكامه مع أحكام العقل.

يجدر ملاحظة أن كانط يضع بصراحة شرطًا بألَّا تُعامل الآخر بوصفه وسيلة لا غير وأن الأخير يتفق مع مسلمتك[1]. وفي الوقت نفسه، من الواضح أن كانط لا يقصد أن الاتفاق مع مسلمةٍ يعني الموافقة عليها؛ إذ يُلاحظ أن المجرمين لا يوافقون -غالبًا- على عقابهم، بيد أن هذا لا يعني أن القاضي الذي يُوقِع العقاب على المجرم، الذي لا يُريد أن يُعاقب، يعامله بصفته وسيلةً لا غير. فالمُجرم لا يُوافق، ولكن لأنه يملك طبيعة عقلانية سيفهم عندما يكون العقاب عادلًا ومشروعًا. وهو يعلم متطلبات العدالة والقانون فيمن يرتكبون الجرائم، حتى لو لم يستخدم هذه المعرفة في وقت النطق بالحكم. لذا فهو يتفق مع المسلمة التي يعمل بها القاضي بفرض العقاب عليه، حتى لو رفض الإقرار بالحكم الذي يُثبِت الاتفاق. أو كما عبرت عنها في الفقرة السابقة: سيعدُّ المسلمة التي عمل بها القاضي مسلمة مقبولة، إن حكم عليها عقلانيًا. ولذا يمكن القول إن القاضي يعامله بصفته غايةً لا بصفته وسيلةً فحسب.

إذن، بوجه عام، تعامل الأخرين كغايات وليس كوسائل عندما تَعمَل بمَسلمات سيحكمون هم أيضًا -إن كانوا عقلانيين في أحكامهم- أنها مسلمات يُباح العمل بها. وامتلاكهم العقل يضمن الاتفاق مع المسلمة التي تعمل بها إن كانت مسلمةً يُباح العمل بها، إذ أنه مهما كان الشخص

(1) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص. 30-429.

الذي يُطبّق إجراء الآمرية المُطلقة فالنتيجة ستكون نفسها. فمعاملة الآخرين كغايات لا كوسائل يتطلب -من ثمَّ- العمل بمسلمات تستوفي شروط صيغة القانون الكُلِّي: وفي هذه الحالة، تُكرَّم إنسانية، وعقلانية، كل من تتعامل معه.

4. صيغة الاستقلال ومملكة الغايات

في معرض تقرير كانط لصيغة الإنسانية، يلاحظ أن كلَّ شخصٍ يولي قيمةً مطلقةً لوجوده بصفته كائنًا عقلانيًا. أي أن كُلَّ أحدٍ يدرك أن قواه العقلية يجب أن تُكرَّم باعتبار أن لها قيمة لا يدانيها أيُّ شيء آخر. ويقول كانط إن هذا الإقرار بالقيمة المطلقة المُتأصِّلة في الطبيعة العقلانية ذاتيٌّ، ويعني بهذا أن المرء لا يمكنه أن يلتمسه بوصفه دليلًا على القيمة المطلقة للطبيعة العقلانية. وفي الوقت نفسه، يؤكِّد كانط أن إقرار المرء بهذه القيمة لا يأتي من التجربة؛ وبهذا الاعتبار، تختلف عن القيمة النسبية التي يجدها المرء في موضوعات الرغبة الطبيعية. والمرء يجد قيمةً نسبية لهذه الموضوعات عندما يُجرِّبها، وهكذا يرى في متعة هذه التجربة كيف تساهم هذه الموضوعات في سعادته. أو على نحو بديل، يُسقِط المرء، على أساس رغبته في شيء ما، على المستقبل هذه التجربة، ومن ثمَّ يستنتج من المنظور الناجم متعة ذلك الشيء وكيف يمكن أن يساهم في سعادته. وفي كلا الحالتين، تُكتَشف القيمة من خلال تجربة العالم وأثره على عافية المرء. وعلى النقيض من هذا، يُنكِر كانط أن قيمة الطبيعة العقلانية يُمكن أن تُكتَشف من خلال أيِّ تجربة مثيلة للعالم، إنما يراها المرء نتيجةً للتأمُّل في الحدود التي تضعها الآمريات المطلقة على السعي إلى الغايات التي يُعلِّق المرء عليها سعادته. والحدود تكشف سلطة هذه الآمريات. ولذا فهي تكشف سلطة المبدأ، صيغة القانون الكُلِّي، والإجراء الذي يعرفها ويُنتجها. وكون الإجراء صورةً من صور العقل العملي، يتبع أنه بالكشف عن سلطته تنكشف أيضًا القيمة المُتأصِّلة في الطبيعة العقلانية للفرد. ومن هذه الملاحظات، يستنتج كانط فكرة أن العقل هو المصدر الوحيد ذو الحجِّية للآمريات المُطلقة، وهذا يعني أنه صانع القانون الكُلِّي. وهذه الفكرة هي أكثر الأفكار أهميةً في نظريته.

إذن يُعرِّف كانط هذا بصياغة ثالثة للآمرية المُطلقة، ويُعلن أن هذه الصياغة توليفة للصياغتين الأخريين. وهي تشبه الصياغة الأولى أكثر

من الثانية، ولكنها خلافًا للأولى تُمثِّل القانون الكُلِّي الذي يبنيه المرء من مسلمته ويقبله، حين يتجاوز اختباري إجراء الآمرية المطلقة، قانونًا يصدره المرء لنفسه باستخدام عقله. ونظرًا لمماثلة كانط بين الإرادة والعقل[1]، تصبح الصياغة الثالثة: اعمل فقط من إرادةٍ تصنع قانونًا كُليًّا من خلال مسلماتها[2]. والصياغة تُعبِّر عن فكرة حكم الذات، وهي مثال لأفعال المرء المحكومة حصرًا بالقوانين التي يفرضها المرء على نفسه. أي أنه، بعبارة أخرى، مثال الاستقلال أن تكون فاعلًا غير خاضعٍ لأيّ قانون سوى تلك القوانين التي تُشرِّعها لنفسك. وعليه فإن كانط يستحدث عبارة «استقلال الإرادة»، للتعبير عن الفكرة التي يماثلها بهذه الصياغة[3]. والصياغة نفسها تُعرَف باسم صيغة الاستقلال.

ويعتقد كانط، بوصوله إلى هذه الصيغة، أنه وجد تفسيرًا لباعث العمل بمشروعيّة، باعث الواجب كما يسميه أحيانًا، الذي يجب أن تنبعث منه الأفعال المشروعة إن كان لهذه الأفعال أساسٌ عقلاني. والأفعال المشروعة التي تفتقد أساسًا أخلاقيًّا ممكنة عندما تكون القوانين مفروضة من الخارج على الأشخاص الخاضعين لها. ومثال على القوانين المفروضة من الخارج تلك القوانين التي يفرضها الملوك على رعاياهم وتلك القوانين التي يفرضها المُستعمِرون على الشعوب المُستعمَرة. ففي هذه الأمثلة، يحتاج الأشخاص إلى حوافز لإطاعة القانون، خصوصًا في الحالات التي يمكنهم -بغياب الحافز- أن ينهضوا بمصالحهم بعصيان القانون لا بإطاعته. أو بعبارة أخرى: من دون هذه الحوافز، لا يوجد ما يضمن أن شخصًا خاضعًا لقوانين مفروضة من الخارج سيكون لديه في هذه الظروف أساس عقلاني لإطاعتها. ولا سيّما أنه من دون هذه الحوافز، كون الشخص عقلانيًّا ليس ضمانًا أن إطاعته للقوانين في ظروف كهذه ليس بلا أساس. ولكن الأمور تختلف إن كانت القوانين مفروضة على النفس كما تستلزم صيغة الاستقلالية. ويجادل كانط أنه إن كانت مفروضة على النفس بهذا النحو، وإن كانت قوانينَ وضعها الإنسان لنفسه بجعل مسلمته قانونًا كُليًّا، فإنه لا توجد ظروف تكون فيها الحوافز ضروريةً لتوفير أساسٍ عقلاني لإطاعتها؛ إذ أن هذه القوانين تُعبِّر عن إرادةٍ تشكلت بالعقل وحده، ولذا ليس من الضروري الافتراض أن شخصًا، تشكّلت إرادته على هذا النحو، بحاجة إلى

(١) المرجع نفسه، ص. 412.

(٢) المرجع نفسه، ص. 32-431.

(٣) المرجع نفسه، ص. 433.

حافز ليعمل بمقتضيات القانون. أي إن أرادته، وحدها، تكفي. ويعني أنه إن عندما يعمل بمشروعية، فإنه يعمل بلا اعتبار للمؤثِّرات الخارجية، وعليه فإنه -خلافًا للأفعال التي تُطيع قوانين فرضها عليه شخص آخر- يتصرف بناءً على مبادرة ليست منبثقة من إرادة شخص آخر، إنما يعمل بباعثٍ منبثق من إرادته الذاتية.

ومن أجل توضيح فكرة استقلال الإرادة، ابتدع كانط فكرة مملكة الغايات. فالأولى هي فكرة إرادة فاعل عقلاني بوصفها تصنع -من خلال مسلماتها- قانونًا كُليًّا. وفكرة قانونٍ كُلّي مصنوع من مسلمة كهذه هي فكرة قانونٍ يخضع له كلُّ فاعل عقلاني، بقدر ما هو قادر على عصيانه[1]. وبما أن فكرة صناعة إرادة الفاعل العقلاني للقوانين الكُلّية بواسطة مسلماتها تنطبق على كلّ فاعلٍ أخلاقي، فإنه من الممكن إذن اعتقاد أن جميع الفاعلين العقلانيين يجتمعون تحت قوانين صُنعت بمسلمات أيٍّ منهم. وبما أن هوية الفاعل لا تُحدِث فرقًا في القوانين التي تصنع بواسطة مسلمته، وهذه الفكرة في الأساس هي فكرة أن جميع الفاعلين العقلانيين أعضاء في مجلس تشريعي يصنع القوانين التي يخضع لها جميعهم بقدر ما يمكنهم عصيانها. وبعبارة أخرى، هي فكرة مجتمع لجميع الفاعلين العقلانيين محكوم بقوانين منحوها أنفسهم بشكلٍ جماعي. وهذا المجتمع هو ما كان في ذهن كانط عند حديثه عن مملكة الغايات، فيقول إنها مملكة لكونها «اتحادًا مُنظَّمًا للعديد من الكائنات العقلانية تحت قوانين مشتركة»[2]. وهي مملكةُ غايات، لأن القوانين تجمَعُ الفاعلين الأخلاقيين معًا بوصفهم غاياتٍ لا غير، ومن ثَمَّ بلا اعتبار لهوياتهم المختلفة أو للغايات الشخصية التي يسعون إليها في حياتهم. وخلاصة القول، إنها مجتمع يسنُّ أعضاؤه قوانينه بشكل جماعي، وبالتزام الأعضاء بالقوانين يعاملون بعضهم بعضًا كغايات لا كوسائل فقط. وعندما يعمل المرء من إرادة تعدُّ نفسها قانونًا كُليًّا من خلال مُسلماتها، فإنه كما لو أنه أحدُ مُشرِّعي هذا المجتمع.

فكرة كون المرء مُشرِّعًا في مملكة الغايات تبدو أنها نسخة كانط من المثال الوجوبي في العيش بأخوَّة مع الآخرين بوصفهم متساوين تحت حكم

(١) هذا التقييد ضروري لأن كانط يُضمِّن الإله في خانة الفاعلين العقلانيين إلى جانب البشر. فالإله -خلافًا للبشر- ليس خاضعًا للقانون لأنه لا يمكن أن يُريد فعلًا يكون خلافًا للقانون. ولذا، بينما الإله والإنسان صُنّاع للقانون الأخلاقي، البشر فقط خاضعين له.

(٢) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص. 433.

القانون. إذ أنه أيضًا مثال في الانتماء إلى مجتمع فيه جميع الرجال والنساء خاضعين بالتساوي للقانون ومحميين بالتساوي به. ومع ذلك فكانط، في بنائه لفكرة الصُحبَة المُساواتية، يذهب أبعد ممن سبقوه من الوجوبيين في تقليد القانون الطبيعي؛ فعندهم أن المساواة في الصُحبة تعني أن الجميع خاضعون للقانون الذي يحكمهم ويحميهم. أما كانط فإنه يجعل هذه الصُحبة ديمقراطيةً بجلاء: ففي نسخته، يصنع جميع الرجال والنساء، بالتساوي وجماعيًا، القوانين التي تحكمهم وتحميهم. وعلاوة على هذا، لمثاله هذا مكان مختلف تمامًا في نظريته عمّا لهذا المثال في النظريات الوجوبية السابقة.

والاختلاف يتبع اختلافًا لاحظناه سابقًا بين تصوُّر كانط للقانون وتصور النظريات السابقة له. تَذكَّر أنه في النظريات السابقة، القوانين هي أدوات لحفظ استقرار العلاقات الاجتماعية واستتبابها؛ وهي مطلوبة لأن البشر لا يستطيعون العيش معًا بسلام من دون فرض نظام أخلاقي على مجتمعهم، وهذا النظام يترسَّخ عندما يطيع أعضاء المجتمع القوانين بما يكفي. وعمومًا، تعمل القوانين على تعزيز الخير المُشترك، وطاعتها -عندما لا يكون مبعثه المصلحة الذاتية كالخوف من العقاب- راجع إلى بواعث الروح العمومية. ومن الواضح أن هذا التصوُّر للقوانين الأخلاقية يُعارض تصوُّر كانط لها باعتبارها تحظى بالطاعة بمعزل عن أيّ منافع اجتماعية قد تعود من هذه الطاعة؛ إذ أن قوانين كانط الأخلاقية تحظى بالطاعة لأن العقل يُوجِب أن يعمل بها المرء بلا شرط أو قيد. وبالعمل بها يحقق المرء طبيعته، بوصفه كائنًا عقلانيًا، أكمل تحقيق. والمرء يعمل بوصفه فاعلًا مُستقلًّا، لا بوصفه فاعلًا يخضع سلوكه للتأثيرات التحكُّميّة للرغبة الطبيعية والعاطفة الحيوانية. وإذن التحقيق الكامل لطبيعة المرء العقلانية -وليس السلام الاجتماعي أو غيره من الفوائد التي تعود على المجتمع- هو ما يفسّر لدى كانط موقع الأخلاق في الوجود الإنساني. ومن ثَمّ كون المرء عضوًا مُشرِّعًا في مملكة الغايات -في نظرية كانط- مثالٌ عَرَضيٌ للعيش مع الآخرين بوئام بوصفهم أندادًا؛ ومنزلته الأساسية، من النظرية، هو لإثراء فهمنا لما يعنيه أن نُحقِّق طبيعتنا العقلانية تحقيقًا كاملًا.

5. الجواب على تهمة الشكلانية المُفرطة

كلما أوغل كانط في شرح نظريته الأخلاقية -بدايةً بتأملاته الاستهلالية

حول القيمة التي تتحقق بالعمل المشروع- كان عليه عبء الإجابة على تهمة الشكلانية المُفرطة، تلك التهمة التي توجَّه عادة إلى أخلاق كانط. والإجابة التي تُقدمها النظرية يجب أن تكون واضحةً لنا الآن: فالقيمة التي يحققها المرء بالعمل بمشروعية هي قيمة الاستقلال أو التحقيق التام لطبيعة المرء العقلانية. وبعبارة أخرى، إن العمل المشروع هو نفسه العمل المُستقل. ونتيجة لهذا، فالعمل المشروع، باعتباره مشروعًا، له أساس عقلاني. إذ أن القوانين، التي تؤهِّل إطاعتها أفعال المرء لتكون مشروعةً، هي القوانين التي يُعطيها المرء لنفسه؛ وهذه القوانين، في جميع الحالات، هي تشريعات العقل العملي. ومن ثمَّ فتهمة الشكلانية المفرطة -وفقًا لهذه الإجابة- تُمثِّل فهمًا قاصرًا للفعل المشروع؛ وهي حين توجَّه، فهي توجَّه إلى الأخلاق الكانطية كما ترتسم في صيغة القانون الكُلِّي. أما نظرية كانط الأخلاقية الأعمق، فليست في الذهن. ولذا، فكون الفاعل هو صانعُ القوانين، التي تجعل الفعل مشروعًا بإطاعتها، أمرٌ لم يُعتدَّ به. ولكن ما إنْ يُفهَم أنَّ الفعل المشروع هو نفسه الفعل المُستقل، وهو الفعل الذي يحقق الطبيعة العقلانية للمرء تحقيقًا تامًّا، فإن عبثية العمل بمشروعية في الأمثلة التي تقوم عليها التهمة تختفي، وكذلك تختفي التهمة نفسها. أو على الأقل، هذه الإجابة التي تُقدمها نظرية كانط.

ما تستبطنه هذه الإجابة أن علينا ألَّا نتوقع أن نجد في نظرية كانط العميقة في الأخلاق سبيلًا لتصحيح تطبيق إجراء الآمرية المُطلقة في الحالات التي تُنتِج فيها نتائج سلبية كاذبة بحيث تُنتِج استنتاجات مقبولة أكثر، وإنما علينا أن نتوقع من النظرية دفاعًا عن الاستنتاجات التي يصل إليها الإجراء في هذه الحالات. أي أن علينا أن نتوقع منها دفاعًا عن تلك الاستنتاجات التي وصفناها، حتى الآن، بأنها نتائج سلبية كاذبة. وهذه الاستنتاجات، في كلِّ حالة، هي أن العمل بالمسلمة قيد النظر سيكون عملًا غير مشروع. وعلى الخصوص، أن كلًّا منها نتيجة لتحديد المرء، بتطبيق إجراء الآمرية المطلقة، أن المسلمة لا تصلح أن تكون، بواسطة الإرادة، قانونًا كُليًّا. فصوريًّا تتبدى عدم صلاحيتها في التناقض الذي يجده المرء إمَّا في تصوره للمسلمة بصفتها قانونًا كُليًّا أو في إرادته عندما يجعلها قانونًا كُليًّا بواسطة إرادته. ولكن هذه المعايير الصورية لا تُلقي الضوء على السبب الذي يجعل عمل المرء بهذه المسلمة خطأً؛ فهي تدلُّ فقط على أن العقل يتحيَّر عندما يُفكِّر المرء فيما إذا كان يمكن للمسلمة أن تكون، بإرادة المرء، قانونًا كُليًّا. ولهذا فإن أخلاق كانط تبدو صوريَّةً للغاية عندما يُنظَر

إلى هذه المعايير فقط من أجل تفسير لمَ العمل بهذه المسلمة خطأ. وعليه فإن على المرء أن ينظر في الصياغات الأخرى للآمرية المطلقة وفي المعايير التي تحدد أن المسلّمة غير صالحة أن تكون قانونًا كُليًا عبر إرادة الفرد، ليرى لماذا العمل بها خطأ. وفي هذا الاعتبار، فإن النظر في الصياغة الثالثة، صيغة الاستقلال، مُفيدٌ خصوصًا عندما تُفسّر فكرتها الأساسية عن الإرادة، التي تعدُّ نفسها صانعةً للقانون من خلال مسلمتها، على أنها عضو مُشرّع في مملكة الغايات.

عندما تُفهم الصيغة على هذا النحو، يصبح اختبارها لصلاحية أن تكون المُسلّمة قانونًا كُليًا هو ما إذا كُنتَ -بوصفك عضوًا مُشرّعًا في مملكة الغايات- يمكنك أن تسنه بوصفه قانونًا. وكلُّ هذه التشريعات تمضي قُدُمًا بالضرورة بلا أيّ اعتبار لهوية الشخص أو مصالحه، إذ أن التشريع في مملكة الغايات يجب أن يكون مُحايدًا. وإن لم يكن كذلك، فستكون هناك قوانين تعمل لمنفعة البعض على حساب الآخرين، ووجود هذه القوانين مناقض لمثال مملكةٍ يكون فيها الجميع، كونهم غايات بحدّ ذاتهم، يُعاملون دائمًا على هذا الأساس. ففي النهاية، قانونٌ مصممٌ لمنفعة البعض على حساب الآخرين لا يمكن أن يكون صادرًا عن إرادة أيٍّ من الآخرين، من حيث أيًّا كانت المسلمة التي كانت أساسًا لتشريعه لا يمكن أن يراها أيٌّ منهم رشيدةً. ولن تُلبّي إجراء الآمرية المطلقة. ويتبع من هذا أن مُسلمة فعلٍ ستحقق غايتها إن عمل بها فاعل واحد أو قلة من الفاعلين فقط، ليست صالحةً لأن تُسنَّ قانونًا في مملكة الغايات. والسبب هو أن منافع العمل بهذه المُسلمة لا يمكن أن يتشارك بها جميع من يعمل بها إن اختاروا العمل بها. ولذا، لأن المنافع لن تتوفر إلا لقلة ممن سيعملون بالمسلمة، سيكون من المعقول العمل بالمسلمة فقط إن كان المرء مُتيقّنًا أن عددًا يكفي من الناس سيحجمون عن العمل بها بحيث يتمكن المرء من نيل المنفعة. وبعبارة أخرى، سيكون من المعقول العمل بالمسلمة فقط إن كان يمكن للمرء أن يستغلّ إحجام الآخرين عن العمل بها. ولكن بهذا الاستغلال، سيعامل المرء نفسه معاملةً تختلف عن معاملته الآخرين، وهذا سيكون مناقضًا للحياد إزاء الجميع، الذي يقتضيه العمل بالمسلمات التي يمكن أن تُجعل قوانين في مملكة الغايات فقط. ومن ثمَّ عدم مشروعية العمل تكمن في مُحاباة النفس، المتمثلة في العمل بمسلمةٍ لا يستطيع المرء أن يُريد أن يعمل بها الجميع.

لتوضيح هذه النقطة، فلنعُد إلى مثال حملك لمسدس من أجل الحماية في ظروف جعلتك تخاف على نفسك بسبب تزايد حوادث العنف: هذا الفعل، كما نوهنا سابقًا، معقولٌ ما دام عدد من يحملون السلاح قليل نسبيًا، أما إن حمل الجميع مُسدسًا فإن احتمالية تعرُّضك للعنف ستزداد ولن تنقص، بصرف النظر عن الحماية التي يقدمها لك حمل السلاح. وعليه فإنك ستعمل بمسلمةٍ غايتها لا تتحقق إلا إن كان عدد الذين سيعملون بها محدودًا، أي إنَّ الحماية الشخصية التي ستتحصَّل عليها من العمل بهذه المسلمة لن تتوفر للجميع إن قرروا العمل بها[1]. إذن بالعمل بهذه المسلمة، ستُعزِّز مصلحتك بالأمن الشخصي على نحو لا يمكنك أن تُريد أن ينتفع منه الجميع. ولذا فإنك تُبدي سُلوكًا محابيًا لنفسك، بما أن الفعل الذي سيُعبّر عن إرادتك في طلب منفعة لنفسك لن تُريدها لجميع من يطلبها على النحو نفسه. وهذا السلوك مناقض للحياد تجاه الجميع، المنشود من كلِّ عضوٍ مُشرّعٍ في مملكة الغايات. وهو يعبّر -في نظر كانط- عن عدم احترام للآخرين، باعتبارهم غاياتٍ بحدِّ ذاتهم. وهكذا يمكن توضيح لما الفعل خاطئ على نحو أكثر إرضاءً من الاحتجاج بفشل مسلمته في تلبية المعايير الصورية الضرورية لأن تكون قانونًا كُليًّا بواسطة إرادة الفاعل.

6. معاودة النظر في العقلانيّة

بالطبع هذا التفسير، مع أنه أكثر إرضاءً على نحو بديهي، لا يُغذّم المشككين؛ إذ لا يقنع الجميع بأنه من الخطأ لشخص، يخشى تزايد الجرائم في حيه، أن يحمل مسدسًا للحماية. وإن كنتَ في عِداد غير المقتنعين، فقد تعتقد بأن أخلاق كانط غير سليمة؛ وأحد الأسباب هو أنك تعتقد أن أخلاقه صارمة للغاية. وقد تعتقد أن الأخلاق لا تُحرّم على الناس حمل المسدسات للحماية في ظروف فيها يكونون عرضة للوقوع ضحية لجريمة عنيفة، وأنها عمومًا لا تقتضي منا أن نتخلى عن المزايا التي تأتي من الأفعال التي نعلم أن كثيرًا من الناس لن يفعلوها وأنها مفيدة ما داموا لا يفعلونها. ومن ثمَّ فكانط مُخطئ لاعتقاده العكس. ورغمًا عن ذلك قد تتساءل ما إذا كانت هذه الرؤية كافية لإثبات أن أخلاق كانط ليست سليمة: فإذا كان مثال كانط في مملكة الغايات، فيها جميع الكائنات العاقلة أعضاء

(1) من أجل بيان للمسلمة (رقم 2) التي ستعمل بها، راجع الفصل السابق.

مُشرّعين، يكشف شيئًا عن الأخلاق لم تكن واعيًا به سابقًا، فلربما هناك مجال لتقييم اليقين الذي تحمل به هذه القناعات الأخلاقية، التي تُناقض استنتاجات إجراء الآمرية المطلقة، حيال جاذبية هذا المثال ودعمه لهذه الاستنتاجات. وهذه الاحتمالية يجب أن تبدو قويةً، خصوصًا إنْ لم يكن لديك مثال منافس يمكن أن تلتمسه لدعم قناعاتك وتوحيدها.

وكيفما كان الأمر، هناك سبب آخر قد يجعلك تعتقد أن أخلاقيات كانط غير سليمة: فليست بعض استنتاجات إجراء الآمرية المطلقة مصادمة لأحكام الحس المشترك فيما نحن أحرار بفعله أو فيما علينا واجب فعله فحسب، بل إنها أيضًا تفترض أن العمل بخلافها يعني العمل خلافًا للعقل؛ وفكرة أن المرء يتصرف على نحو غير معقول -مثلًا- بحمله مسدسًا لحماية نفسه من جريمة عنيفة، في ظروف تكون مثل هذه الجرائم شائعة في حيه، يصعب فهمها أكثر من فكرة أنه ينتهك واجبًا بفعله هذا. فماذا يمكن أن يكون أكثر عقلانيةً من شخصٍ يتخذ الوسائل المناسبة لتحقيق غايةٍ شخصيةٍ معقولة، وهي غاية تتوقف سعادته على تحقيقها؟ وعليه فقد تجد، في مُساءلة مصداقية الفرضية الكانطية الجريئة القائلة بإن إطاعة القانون الأخلاقي من ضرورات الفعل العقلاني، سببًا أقوى لاعتقاد عدم سلامة أخلاقه. وبالفعل، هذا التحدي لعقلانية كانط سيتبيَّن أنه تهديد أكبر. وفي نهاية المطاف، كما سنرى، سيكشف ثغرة خطيرة في نظامه.

في صميم عقلانية كانط الفرضية القائلة إن القوانين الأُخلاقية هي آمريات مُطلقة. وما يفهمه كانط من هذا، هو أن طاعة القانون الأخلاقي هي طاعة لإملاءٍ عقليٍّ غير مشروط. والإلزام الرئيس من هذا، هو أن المرء لا يمكن أن يعصي قانونًا أخلاقيًا من دون أن يُخالف العقل. وهذا الإلزام مذهل على الخصوص بالنظر إلى صرامة التصوُّر الكانطي للأخلاق: ففي هذا التصوُّر -كما رأينا- الشخص الذي يبحث عن مزايا لنفسه، بالعمل بمسلمة لا يمكنه أن يُريد أن يعمل بها الجميع، لا يُخلُّ بواجب أخلاقي فحسب بل أيضًا يتصرَّف على نحو غير معقول؛ والقضية الأخيرة تستعصي على التصديق. فمن المؤكد أن المرء يعمل بمسلمة لا يمكن أن يتصورها قانونًا كُليًا ولا يمكنه أن يُريد لها هذا، ولكن هذه الملاحظة تُعيد شكّنا بعقلانية كانط خطوة واحدة لا غير. ففي نهاية المطاف، لِمَ من غير المعقول العمل بهذه المسلمة؟ وهذه هي المشكلة: فسواء أكان إجراء الآمرية المُطلقة يتتبّع بصحة الاستدلال الذي يُنتج استنتاجات حول واجباتنا أم

لا، يبقى السؤال: لِمَ التدبُّر العقلاني يتطلَّب أن هذه الاستنتاجات تُبطِل الاستنتاجات حول كيف تُحقِّق غاياتك الشخصية أفضل تحقيق. وهي ستفعل، بالطبع، إن كانت آمريات مُطلقة، إذ أن العقل يستلزم أن يتَّبع المرء آمرية مطلقة كلما تعارض توجيهها مع توجيه آمرية مشروطة[1]. ولكن لا يمكن أن تَصِف استنتاجات إجراء الآمرية المطلقة بأنها آمريات مطلقة بموجب كونها استنتاجات هذا الإجـراء فحسب؛ إذ أنَّ الآمرية المطلقة إملاء من إملاءات العقل، وكما رأينا لا الإجراء ولا صيغة القانون الكُلِّي التي يُنفِّذها الإجراء يُقدِّم أساسًا عقلانيًا لاتِّباع استنتاجاته. ولذا لحلّ الإشكالية علينا أن ننظر في نظرية كانط المُعمَّقة في الأخلاق، إذ هناك سنجد إجابته على سؤال: لِمَ التدبُّر العقلاني يتطلَّب أن تُبطِل استنتاجات الآمرية المطلقة تلك الاستنتاجات حول كيف تُحقِّق غاياتك الشخصية أفضل تحقيق.

سيبدو أن الإجابة تقع تمامًا خارج مقارنة الأسس العقلانية لاتِّباع أيٍّ من الآمريتيْن. تذكَّر أن الأساس العقلاني لاتِّباع آمرية مُطلقة هو القيمة التي يُحققها المرء بالتصرُّف بمشروعية. وهـذه القيمة هي قيمة العمل باستقلاليَّة، وكونها متأصِّلة في الطبيعة العقلانية فهي من ثمَّ قيمة لدى كُلّ كائن عقلاني، وهي مُطلقة وثابتة باختلاف الكائنات العقلانية. وفي الوجهين، تختلف عن القيمة التي تُفسِّر الأساس العقلاني لاتِّباع الآمرية المشروطة. فهذه القيمة هي تحقيق الغاية الشخصية للوسائل الضرورية التي توجهُ الآمريةُ المرءَ إليها. وتحقيق هذه الغاية له قيمة بفضل مساهمتها في سعادة الفرد، ولذا فالأفعال والظروف لها قيمة مختلفة باختلاف الناس اعتمادًا على الرغبات الطبيعية والمصالح الشخصية التي بإشباعها تتحقق سعادتهم. وعليه فإن قيمة تحقيق غايةٍ شخصية هي قيمة نسبية، وعلاوة على هذا فإن مقدارها يختلف بقدر ما يُساهم تحقيقها في سعادة الإنسان. بيد أنها مهما كانت مُساهمتها ضخمة، إلا أن قيمتها -عند كانط- لا تُداني قيمة العمل باستقلال. بل على العكس، فإن الأخيرة، لكونها مُطلقة، تحدُّ مما يمكن أن يفعله المرء سعيًا في تحقيق غايات لها قيمة نسبية.

---

(١) يستلزم العقل هنا لأن الآمريات المطلقة إملاءات غير مشروطة للعقل أما الآمريات المشروطة فهي إملاءات مشروطة، وشرط كلّ إملاء كون الفاعل أراد غايةً مُعينة. وهكذا إن رأى الفاعل، بعد التدبُر، أنه لا يمكنه أن يتبع آمريةً مشروطة من دون تجاهل آمرية مطلقة، فإن العقل يقتضي أن يتبع الأخيرة. ويجب عليه اتِّباع الأخيرة، لأنه بهذا يتلافى انتهاك إملاءات العقل، أي أنه يتجنَّب العمل بما يناقض العقل. وعلى الخصوص، فهو لا ينتهك الآمرية المشروطة حين يتبع آمرية مطلقة، إنما يُبطلها بالكف عن ارادة إثبات غايتها (أي الغاية توجهها إليها الوسائل الضرورية للآمرية). وعمليًا، عندما يتبع الآمرية المطلقة، فهو يزيل الشرط الذي تصحُّ به الآمرية المشروطة ومن ثمّ يتفادى انتهاكها. أما ان اتَّبع الآمرية المشروطة، فإنه سينتهك الآمرية المُطلقة، وهذا يعني أنه سيعمل خلافًا للعقل. وهكذا فالعقل يُحرِّم عليه اتِّباع آمرية مشروطة حين يعني هذا تجاهل آمرية مُطلقة.

ومن ثمَّ ليس هناك أساس للمقايضات بين الاستقلالية ووسائل تحقيق الغايات الشخصية، إنما يجب أن يختار المرء من الوسائل ضمن القيود التي تضعها الاستقلالية. وبعبارة أخرى، إن الامتثال للآمريات المُطلقة يحُدُّ من الآمريات المشروطة التي يمكن أن يعمل بها المرء. وهذه القيود تعني أن المرء لا يمكن أن يتجاهل آمريةً مُطلقة من أجل اتِّباع آمرية مشروطة.

من الواضح أن كانط في جوابه هذا يبني استنتاجه على تفريقه بين القيمة المُطلقة للفعل المُستقل، والقيمة النسبية لتحقيق غايةٍ شخصية. بيد أن التفريق بنفسه لا يمكن أن يدعم الاستنتاج. إذ أن التفريق لا ينطوي على أن أحد نوعيِ القيمة متفوق على الآخر، ولا يتضمّن أن القيمة المُطلقة متفوقة على القيمة النسبية. بل بالأحرى أن قول إن شيئًا له قيمة مطلقة يعني قول إن قيمته لا تعتمد على وجود أيِّ شيء عارض متصل به، أما القول إن شيئًا له قيمة نسبية فيعني القول إن قيمته تعتمد على وجود شيء متصل به عرضيًا. وفي الحالة قيد البحث، فإن الاستقلال له قيمة ولا توجد ظروف يمكن أن يفقد فيها هذه القيمة. أما تحقيق غايةٍ شخصية فإن له قيمةً ما دام يلبي رغبةً أو مصلحةً هي موضوع هذه الغاية، وحينها فقط تساهم في سعادة الفرد. ولذا، كون علاقة الغاية بالرغبة أو المصلحة علاقة عارضة، وبما أنه من الممكن للمرء أن يُريدَ غايةً من دون أن تكون موضوعًا لأيِّ رغبة أو مصلحة، فثمة ظروفٌ يكون فيها الفعل لا قيمة له. وخصوصًا عندما يكون يُحقق للمرء شيئًا ليس له غاية من مصلحة أو رغبة ولم تكن الغاية موضوع رغبة أو مصلحة أخرى، فلن يكون لتحقيق الغاية قيمة. ولكن هذه الاحتمالية، رغم أنها تُفسّر لمَ قيمة الاستقلال مطلقة ولمَ قيمة تحقيق غاية شخصية نسبيّة، لا تدعم جعل إحداها متفوقة على الأخرى[1]. ففي نهاية المطاف، بينما قيمة الإنجاز تعتمد على وجود مصلحة أو رغبة هي موضوع الغاية التي حققها المرء، فلا يوجد في هذا الاعتماد ما يوحي أن قيمته أدنى من قيمة الاستقلال.

أما كانط فيرى العكس، واللغة العالية التي يستخدمها لوصف الاختلاف بين قيمة الاستقلال وقيمة تحقيق غايةٍ شخصية توحي بهذا. هكذا بعدما حدد القيمة النسبية بالثمن، يقول: «ذلك الذي يُؤلّف الشرط الوحيد الذي يجعل أيَّ شيء غايةً بحدِّ ذاتها ليس قيمة نسبية -أيْ ثمن- بل قيمة

---

(1) في مرحلة ما، يقول كانط: «لو أنَّ جميع القيم مشروطة -أي عَرَضيّة- فلن يوجد مبدأ أعلى للعقل على الإطلاق» (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص. 429)، وقد يقع المرء في إغراء استنباط أن وجود قيمة مطلقة يوحي بوجود مبدأ أعلى. ولكنَّ هذا الاستنباط في هذه الحالة سيكون فاسدًا، وسيكون مغالطةً تدعى نفي المُقدّمات.

جوهرية، ألا وهي الكرامة»[1]. ثم إنه يصف الكرامة، التي للغايات بحدّ ذاتها، بأنها «تعلو على كُلّ ثمن»[2]. وعلى نحو شبيه، ينسب إلى السلوك العقلي، الذي يُميّز الفعل المُستقل، «أهميةً جوهريةً... تجعله يسمو على كلّ ثمنٍ سموًّا لا نهاية له، فلا يمكن أن نقارنه أو نزنه مع غيره من دون -إن جاز التعبير- إلحاق الدنس بقداسته»[3]. وأخيرًا فإن كانط، بوصف البشر بالحرية عندما تكون القوانين التي تحكم فعلهم قوانين أعطوها لأنفسهم، ووصفهم باللاحرية عندما تكون القوانين التي تحكم فعلهم قوانين الطبيعة التي تُنظّم تحفيز شهواتهم ومشاعرهم، يُميّز التشريع الضروري لمثال الحرية الإنسانية بأنّ له «كرامة -أي قيمة غير مشروطة لا تُضاهى- وأصلح تعبير عنها يمكن أن يعطيه الكائن العقلاني تقديرًا لها هو كلمة إجلال». وينتهي كانط إلى أنّ «الاستقلال هو إذن أساس الكرامة في الطبيعة البشرية وفي كلّ كائن عاقل»[4].

ولكنّ التفريق بين الكرامة والثمن، الذي يتوسّل به كانط في هذه الفقرات لاستيعاب التمايز بين قيمة الاستقلال وقيمة تحقيق غايةٍ شخصية، مختلف عن التفريق بين القيمة المطلقة والقيمة النسبية الذي توسّل به سابقًا لتمييز قيمة الاستقلال عن قيمة تحقيق غايةٍ شخصية. إذ أن التفريق بين الكرامة والثمن يتضمّن تصنيفًا لقيمةٍ إحداها على الأخرى، وكما رأينا سابقًا لا يوجد في التفريق بين القيمة المطلقة والقيمة النسبية ما يدعم عدّ إحداها متفوقة على الأخرى. ومن ثمّ فالتفريق بين القيمة المطلقة والنسبية لا يدعم الفرضية التي يقصدها كانط عندما ينسب الكرامة إلى الفعل المُستقل والثمن إلى تحقيق غاية شخصية؛ وهذه الفرضية هي أن الأولى أعلى بما لا يضاهى من الثانية. ولسوء حظّ كانط، من دون هذه الفرضية لا يمكنه تأكيد أن استنتاجات إجراء الآمرية المُطلقة هي آمريات مُطلقة، وعليه لا يمكنه التأكيد بأن تجاهل أيٍّ منها لأجل اتّباع آمريةٍ مشروطة أمر غير رشيدٍ أبدًا. ومن ثمّ فإن تحوُّله إلى لغة الكرامة والإجلال والقيمة التي لا حدّ لها يُساعد في طمس الثُلْمَة الكامنة في حجته لصالح هذا الاستنتاج، ولكنه لا يسدُّها.

ما الذي يقود كانط إلى تغيير لهجته؟ ولِمَ يعتقد أنه بيّن أن قيمة

---

(١) المرجع نفسه، ص. 435.

(٢) المرجع نفسه، ص. 434.

(٣) المرجع نفسه، ص. 435.

(٤) للمرجع نفسه، ص. 436.

الاستقلال أعلى بما لا يُقارن من قيمة تحقيق الغايات الشخصية؟ لا بد أن الإجابة تكمن في رؤيته للكائنات البشرية باعتبارها تملك طبيعةً مزدوجة. وفي الوقت نفسه، يجب أن يكون واضحًا أن ازدواجية الطبيعة البشرية بحد ذاتها ليست كافية لتفسير لماذا قيمة الاستقلال هي القيمة الأرفع، فبأحسن الأحوال يمكنها توضيح لماذا القيمتين غير قابلتين للمُقارنة؛ بيد كونهما غير قابلتين للمقارنة يعني فقط أن مقارنة قيمة العمل باستقلال مع قيمة تحقيق غاية شخصية يشبه مقارنة قيمة إجادة رقص الباليه بقيمة إجادة عزف الكمان. وبينما سيختلف الناس حول أيٍّ من الأدائين يفضِّلون، إذ سيفضِّل المتحمسون للرقص الأول ومحبو الموسيقى الكلاسيكية الثاني، إلا أنه ليس هناك أساس لعدِّ أحدهما أرفع من الثاني على نحو مُطلق. لذا إن كانت الإجابة تكمن في رؤية كانط للكائنات البشرية بوصفها تمتلك طبيعةً مزدوجة، فإن هذه الرؤية يجب أن تتضمن أكثر من ازدواجية طبيعتنا فحسب.

ما تتضمنه أكثر هو المبادئ الرئيسة للعقلانية: أن الجانب الحِسّي في الطبيعة البشرية يُثير بواعثَ الرغبة والعاطفة التي تتعارض مع البواعث الناشئة عن العقل، وأن القيم المُضمرة في العقل يجب أن تكون الأرفع في حياة الإنسان وإلَّا هذه الحياة ستولي المساعي غير الرشيدة في اللذة وتتخلى عن الغايات ذات القيمة الأخلاقية. ولذا، عند كانط، أيُّ صراعٍ بين استنتاجٍ لإجراء الآمرية المطلقة وآمرية مشروطة توجِّه المرء للأخذ بالوسائل الضرورية لتحقيق غاية شخصية يمكن أن يُفهم على أنه صراع بين العقل ورغبة أو عاطفة ناشئة عن الجانب الحِسّي في طبيعة الإنسان. وفي الوقت نفسه، هذا الفهم لهذه الصراعات يتطلب احتكامًا إلى نظرية كانط الأعمق في الأخلاق لتأسيس استنتاجات الآمرية المُطلقة على العقل. ولكنَّ هذا التأسيس، كما رأينا، لا يكفي لدعم اعتبار أن لها الأسبقية في تدبُّر أي استنتاج عن كيفية تحقيق غاية شخصية، وأنها تفوق أيَّ آمرية مشروطة توجِّه المرء إلى اتخاذ الوسائل الضرورية لتحقيق هذه الغاية. هكذا يجب أن يعود كانط أخيرًا إلى تلك المبادئ العقلانية، التي قصدت نظريته تدعيمها، للحفاظ على أن استنتاجات الإجراء الآمرية المطلقة يعلو في تدبُّر الاستنتاجات حول أفضل طريقة لتحقيق غايات الإنسان الشخصية. والشكوك التي تنشأ حول سلامة الأخلاق الكانطية من مقاومة الفرضية، القائلة إن هناك خللًا ما في عقلك إن اخترت حمل مسدسٍ للحماية رغمًا عن أن هذا مُناقضٌ لإجراء الآمرية المطلقة، يعكس الشكوك إزاء هذه المبادئ العقلانية. ويمكن القول

إن الأخلاق الكانطية هي -على نحو كبير- تخريجٌ حديثٌ لهذه المبادئ، بيد أنها تقصر عن إثباتها.

7. الاستقلال الشخصي

عُمق أخلاق كانط راجع جُزئيًا إلى استخدامها لمفهوم حكم الذات لتفسير السلطة الأخلاقية: فاقتراح أن الرجال والنساء هم واضعو القوانين الأخلاقية التي تحكم حياتهم، هو خروجٌ تامٌ عن التصوُّرات التقليدية للأخلاق بوصفها تُفرض خارجيًّا على البشر أو بوصفها تنطبق عليهم بالطبيعة أو بقوة خارجية أخرى. وقد أنتج الفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر مُثُلًا عديدة للحُريَّة الجمهوريَّة تقتضي -من جهة- أن أيَّ كائن بشري بالغ متصف بسلامة العقل والفكر بحكم الطبيعة ليس خاضعًا لسلطة أيِّ إنسانٍ آخر، وأن الحُكَّام السياسيين -من جهة أخرى- الذين يخضع الناس لسلطتهم، يحكمون برضا المحكومين. وقد رأت التيارات الأكثر تقدميةً، في هذا الفكر، أن سلطة الحكومات لا تقوم على رضا المحكومين فحسب بل أيضًا جعلت الحكومات خاضعةً للسيطرة الديمقراطية. ومن ثمَّ فإن مثال السيادة الشعبية يُمثِّل أكثر البرامج استشرافًا للمستقبل في الفلسفة السياسية لأواخر القرن الثامن عشر. وعبقرية كانط، بوصفه فيلسوفًا أخلاقيًّا، تتمثل في اقتناصه لهذا المثال وتوسيع نطاقه ليشمل الأخلاق. فمملكة الغايات ليست سوى مثال السيادة الشعبية، حيث الناس جميعهم كائنات عقلانية والمجتمع الذي يحكمونه هو رابطة خيالية تجمعهم. هكذا يوسّع كانط روح التحرُّر من المؤسسات الاجتماعية الإقطاعية والتراتبية، التي ألهبت الفكر السياسي الحديث، إلى النظام الأخلاقي الثابت الذي نظَّم -على أساس تصورات تقليدية للأخلاق- حياة البشر. فالأخلاق -عند كانط- كفَّت عن أن تكونَ معاييرَ يخضع المرء لسلطانها كما يخضع الخادم لسلطة سيده أو المتدرب لسلطة نظام المُدرِّب، وإنما الفرد، وقد صار واضعًا لهذه المعايير، يطيعها كما يطيع قراراته التي اتخذها بحريَّة حيال كيف يعمل. فطاعتها، في هذا الرأي، ضربٌ من تقرير المصير.

لهذه الفكرة، أن كلَّ شخصٍ هو وضّاعُ المعايير الأخلاقية التي تحكم حياته، قبضة قوية على الفكر السياسي حتى عند أشدِّ نُقاد كانط. إذ لا يمكن للمرء أن يرفض عقلانيته وتصوُّره الصارم للأخلاق، ويحتفظ بهذه

الفكرة. وهي على سبيل المثال مُتسقة مع فكرة، أنه حين يواجهك خيار بين اتباع استنتاج إجراء الآمرية المطلقة الذي يوجِّه المرء إلى التخلّي عن المزايا التي يمكن أن ينالها ما دام قلة من الآخرين فعلوا المثل وبين اتباع غاية شخصية باستغلال هذه المزايا، فإن المرء لا يقع في الخطأ إن اختار الأخير. واختيار الأخير قد يستلزم تخليًا عن مثال الإنسان بوصفه مُشرِّعًا في مملكة الغايات، ولكن المرء لا يحتاج إلى التمسُّك بهذا المثال لأجل أن يتصوَّر نفسه واضعًا للمعايير التي يتبعها؛ إذ يكفي إن قرر المرء، بحرّية وبتفكُّر وبصدق، أن يعيش وفقًا لمعايير معينة لا وفقًا لمعايير الآخرين. والفحوى أن مفهوم كانط في استقلال الإرادة ليس المفهوم الوحيد لتقرير المصير الفردي تتوفر للفلاسفة الأخلاقيين، ما إن يُضمِروا فكرة أن المعايير الأخلاقية التي يعيش بها الإنسان هي بحدِّ ذاتها يحددها الإنسان بخياراته. وعدد من هؤلاء الفلاسفة، في القرنين اللذين تلا نشر كانط لأعماله الكبرى، أدرك هذه النقطة وقدَّم مفاهيمَ بديلة وأخلاقيات تقرير مصير بناءً عليها. ومُصطلح «الوجوديّة» يُستخدم غالبًا للإشارة إلى الحركة الفكرية التي يُمثِّلونها، على الرغم من أن جون بول سارتر (1905-1980) هو الفيلسوف المهم الوحيد فيهم الذي اعتمد هذا المصطلح. ومع ذلك، فسأجري على هذا الاستخدام.

نقطة الانطلاق في الوجودية هي الفكر البشري. ولكن خلافًا لكانط، لا يُركِّز الوجوديون على قوى العقل في وصفهم لما يُميِّز الفكر البشري، إنما يُركِّزون على قوى اتخاذ القرار والاختيار. وما يجعل هذه القوى مميزة للفكر البشري أن استخدامها يحلُّ غالبًا المسائل المطروحة على العقل: على سبيل المثال، يجد أحدهم نفسه في موقفٍ يسمع فيه صراخًا لا يُميِّزه آتٍ من منزل قريب، وعليه أن يُقرر ما إذا كان الصراخ الذي يسمعه صراخ طفلٍ يطلب النجدة أو صراخ طفلٍ منهمك في اللعب. وعلى غرار ذلك، قد يجد أحدهم نفسه وهو منشغل في موقف يطلب منه غريب مساعدةً ويعرض مبلغ مقابل المساعدة، وعليه أن يقرر ما إذا كان الثمن يستأهل الوقت والجهد الذي تتطلبه مساعدة الغريب. في هذين المثالين، القرار عن مسألة يقدمها العالم الخارجي إلى عقل المُفكِّر، الصراخ في الحالة الأولى وطلب المساعدة في الثانية، وعليه أن يُقرِّر كيف يحلها لأن ما قُدِّم إليه مُبهم أو مُلتبس. وبعبارة أخرى، يعتمد الحلُّ على حكمه على أساس الدليل أو الاعتبارات التي تواجهه، لا على استجابته للصور والأحاسيس التي يطبعها العالم في ذهنه. وبينما الأخير قد يُميِّز كيف يُحلُّ هذا الإبهام أو الالتباس في فكر

الحيوانات غير البشرية، يمكن القول إن الأول يُميّز الفكر البشري. والمأزق المشهور لحمار بوريدان -العاجز عن الحركة لكونه موضوعًا على مسافة متساوية من كومتيْ قش شهيتين لهما الحجم نفسه- يوضّح النقطة.

هذا التباين يُبرز الفرق بين عقلٍ فاعل وعقلٍ مُنفعل. وسمة مهمة في الفكر الوجودي أن المعتقدات البشرية -خلافًا لما هو سائد- محصلة لكون العقل فاعلًا في تكوينها، وهذا يعني أن المعتقدات البشرية تُنتَج -خلافًا لما هو مُتعارف عليه- من القرارات المُتخذة كتلك التي في المثالين. والإقرار بأنّ المعتقد الذي يحمله المرء هو نتيجة لقرار اتخذه يعني أيضًا الإقرار بقدر معين من المسؤولية الشخصية إزاء هذا المُعتقد. ومن ثمّ فإن سمة مهمة أخرى في الفكر الوجودي أن الرجال والنساء مسؤولون عن العديد من معتقداتهم والحالات الذهنية الصادرة عن المعتقدات أكثر مما يُسلَّم به عادةً. وبسبب أن قبول المسؤولية ينطوي على تحمُّلِ عبء ما، وهو شيء يفضِّل كثير من الناس تجنبه، فإن سمة ثالثة مهمة من الوجودية هي الفرار من قبول هذه المسؤولية الذي يشيع في الحياة الإنسانية. لذا فسبب عدم إقرار الناس غالبًا بقراراتهم في تشكيل معتقداتهم هو أنهم يريدون أن يتحللوا من مسؤوليتهم عن هذه المعتقدات. وهذه الرغبة، بدورها، تؤدي إلى ميل شديد إلى عدِّ معتقداتهم متكونة بوصفها استجابةً مباشرةً على الأحاسيس والصور المنطبعة في عقولهم وغيرها من القوى الخارجية التي هم مُنفعلون بها أيضًا. وأشهر الكتابات الوجودية تحفل بأوصاف للطرق المختلفة التي ينكر بها الناس ضلوعهم في تشكيل المعتقدات المركزية لمنظورهم في الحياة.

وبالإضافة إلى القرارات المتعلقة بمسائل العالم الخارجي في عقل المُفكِّر، يتخذ الشخص قرارات بخصوص المسائل المتعلقة الداخلية في عقله. فعلى سبيل المثل، يجد شخصٌ نفسه في موقف يشعر فيه بالخطر أو القلق، وعليه أن يُقرِّر ما إذا كان الشيء يتسبب له بالتخوُّف من المُستحسن الخوف والفرار منه أو مجابهته بثقة وتحدِّيه. وعلى المنوال نفسه، يجد شخص نفسه في موقف يُدعى فيه إلى عمل شيء غير مشروع، ومضطربًا بسبب ضميره عليه أن يقرر ما إذا كان سيسمع صوت الضمير ويستجيب لتحذيراته وتبكيتاته أو يتجاهلها ويعمل بأيِّ رغبات تتوسل بالعمل غير المشروع. أو أيضًا عندما يواجه الشخص موقفًا حيث بقائه وفيًا لصديقه يعني الإضرار بمهمةٍ لها أهمية وطنية، وعليه أن يُقرِّر ما الذي يهمُّه أكثر: الصداقة أم الخير العام. وفي هذه الأمثلة، القرار يتعلّق بمسائل داخل

عقل المُفكِّر: أيُّ مشاعر تختلجه، وأيُّ باعث يدفعه، وأيُّ شيء أهمُّ عنده، وعليه أن يقرر كيف يحله، لأنه في كلّ حالة السؤال هو عن نوع الشخص الذي سيكونه، وهو سؤال -عند الوجوديين- مطروح دائمًا وبالضرورة. هو دائمًا وبالضرورة مطروح، وإلّا لما استطاع البشر على تقرير المصير الذي ينسبه الوجوديون إليهم. وقصارى القول، فلن يستطيع البشر تحقيق ما سأسميه الاستقلال الشخصي.

تُمثِّل القرارات في هذه الأمثلة استخدامًا للاستقلال الشخصي. وباعتبارها كذلك، فهي تفترض مسبقًا قدرات في التأمُّل الذاتي وتقويم الذات. ولذلك فهي أكثر دلالة على ما يُميِّز الفكر البشري من القرارات التي في الأمثلة السابقة. فعقول الحيوانات غير البشرية تستجيب للصور والأحاسيس المعروضة عليها، وهذه الاستجابات -استثارة الشهية أو تحريك المشاعر- تُحدِّد دلالة هذه الصور والأحاسيس في حياة الحيوان. وما يُميِّز العقول البشرية هو القدرة على أخذ هذه الاستجابات وسواها من الحالات الذهنية بصفتها موضوعات للتأمُّل والتقويم. إذ أن التقويم الذاتي يتمثَّل في جزء كبير منه في تقويم الغايات التي تُحدد مساعي حياة المرء والبواعث المُسيطرة على كيف يعيش حياته، وتقويم الغايات والبواعث هو تقويم للحالات الذهنية التي تستوعب أغراض المرء وتدفعه إلى العمل. وبينما يستجيب كلب الحراسة الجيِّد بغضب ويتحفَّز للهجوم حين يرى غريبًا يتعدى على الملكية التي يحرسها، فإن الكلب لا يتفكَّر في غضبه أبدًا ولا يتساءل عمَّا إن كان من المناسب الشعور بالغضب عند رؤية الغريب. ولا يوجد كلب حراسةٍ قط عُـرِفَ عنه أنه قرر أن يكون أودع في تصرُّفه تجاه الغرباء، وأن يستقبلهم بهزِّ ذيله بدل أن يستقبلهم بالهرير والعواء. ولا يُعرَف أن كلبًا أحدث هذه التغييرات في سيرته من تلقاء نفسه. أما البشر فهم قادرون على مُساءلة مشاعرهم وبواعثهم، وتقويم أهميتها، وتحديد ما إذا كانوا يريدون الحفاظ عليها والعمل بمقتضاها. وهذا هو جوهر استقلالهم الذاتي. ومهما تردد الناس في استخدام هذه القدرة، إلا أنها تنطوي على قدر كبير من المسؤولية التي تُسند إليهم عادةً. وعزو هذه المسؤولية إلى البشر هو في صميم الأخلاق الوجودية. والسمات الثلاث الكبرى للفكر الوجودي، المذكورة أعلاه، تمتد إلى هذه القرارات أيضًا.

8. الأخلاق الوجودية

عندما يسمع شخص طفلًا يصرخ ويُقرّر أن الصراخ صيحة استغاثة، يمكن فحص قراره -على الأقل من حيث المبدأ- بالحقائق. وإن تبيّن أن الصراخ الذي سمعه تعبير عن حماسة الطفل في اللعب وليست صيحات استغاثة، فإن قراره خاطئ. وعلى المنوال نفسه، عندما تُطلَب المساعدة من شخص ويُوعَد بأن يعطى ثمنًا مقابلها، فإن قراره إزاء ما إذا كانت هذه المُساعدة تستحق الوقت والجهد الذي تستلزمه، يمكن -على الأقل من حيث المبدأ- الحكم عليه بالنظر إلى كيف يتناسب هذا مع الخطط العامة والقيم التي يُنظّم حياته حولها. وإن كانت -في الحقيقة- مساعدته للغريب وتلقيه ثمنًا على المساعدة تُحبط هذه الخطط وتخون هذه القيم أكثر مما تدفع بها قُدمًا وتُعززها، فإن قراره خاطئ.

أما عندما يجد شخص نفسه في موقف يُهدد وفاءه لصديق مهمةً ذات أهمية وطنية وعليه أن يُقرّر ما إذا كانت الصداقة أو الخير العام هو ما يجب أن يهمّه أكثر، فليست هناك حقائق يمكن أن يُقاس بها القرار. وبعض الناس في هذا الموقف -بلا شك- سيضعون الوطنية قبل الصداقة، ويقررون خيانة الصديق لأجل حماية المهمة. ولكن آخرون -بلا شك أيضًا- سيكون قرارهم مطابقًا لمقولة إي. إم. فورستر الشهيرة: «إن كان عليّ أن اختار بين خيانة بلدي وخيانة صديقي، أتمنى أن أتمتع برابطة الجأش لخيانة بلدي»[1]. ولا يُمكن للمرء أن يقول إن قرار من هم في إحدى المجموعتين صحيح وقرار من هم في المجموعة الأخرى خاطئ. فما دامت الحقائق نفسها في الحالتين، فإنها لا تحلّ سؤال أيّ الشيئين أهم: الولاء لصديق أم الولاء للوطن. والأمر متروك للفرد ليُقرّر.

وليس هناك معيار يجب على كلّ من يتفكّر على نحو سليم أن يُطبقه على الموقف، وأن هذا سيحل المسألة. طبعًا يمكن لتفكُّر المرء أن يكون أقلّ سلامةً، ولكن المعايير التي يطبقها المرء في تفكُّره ليست في عداد العوامل التي تجعله سليمًا. إنما الذي يجعل التفكُّر سليمًا هو وضوح التفكير ومتانته، وصحة فهم الموقف، والصدق الذي تُولى به بعض الاعتبارات وزنًا أكبر من الأخرى. ومن ثمّ فقرارات كهذه، أي القرارات التي عن أيّ نوعٍ من الأشخاص تريد أن تكون وما هي القيم والمبادئ التي يجب أن يعيش

(١) إي. إم. فورستر، صيحتان من أجل الديمقراطية، ص. 68. إي. إم. فورستر، صيحتان من أجل الديمقراطية، ص. 68.

المرء حياته بها، مع أنها يمكن أن تُتخذ بشكل سليم أو غير سليم، ليست من ذلك النوع الذي يمكن أن يكون خاطئًا حتى لو اتُخذ على نحو سليم. إنها قرارات فيها حرية الخيار ليست مُقيّدة. إنها تُمثّل خياراتٍ جذرية، خيارات ليس ثمة معيار لصحتها سوى أنها ناجمة عن تفكير سليم. والمبدأ الوجودي للاختيار الجذري هو تلك المناسبات التي يكون فيها اتخاذ هذه القرارات ضروريًا للحياة الإنسانية، مهما حاول أكثر الناس تحاشي الإقرار بها. وباتخاذ هذه القرارات، يمارس المرء قدرة الاستقلال الشخصي، وباجتناب الإقرار بفرصة لاتخاذ قرارٍ جذري يُخفي المرء عن نفسه حقيقة أن عنده هذه القُدرة. وهذا المبدأ يتحدّى مباشرة فكرة نظريةٍ أخلاقيةٍ بحد ذاتها، وبالفعل فهو يقترح أن مشروع التنظير الأخلاقي ما هو إلا حيلة أخرى لتحاشي الإقرار بقدرة المرء على الاختيار المستقل.

وقد أكّد سارتر، في محاضرة عامة مشهورة عن الوجودية، هذا التحدي للنظرية الأخلاقية بمثالٍ مُفصّلٍ عن تلميذ جاءه، أثناء الحرب العالمية الثانية والاحتلال الألماني لفرنسا، طالبًا النُصح(1). فقد كان الطالب يصبو إلى الانضمام إلى القوات الفرنسية الحرة في إنجلترا. وقد قُتِل أخوه الأكبر في قتال العدو أثناء غزو 1940، لذا يرغب التلميذ بالانتقام لمقتل أخيه بالانضمام إلى الصراع الهادف إلى تخليص البلاد من الاحتلال النازي. وفي الوقت نفسه، كان يعيش وحيدًا مع أمه، التي انفصلت عن والده بسبب ميله إلى التعاون مع العدو، وقد كانت معتمدةً عليه اعتمادًا تامًا. وقد كان يعلم أن مُغادرته سيتسبب لها بصعوبات جمة وستزيد من أساها على فقدان ولدها الأكبر، مما سيقودها إلى قُنوطٍ مُقْعِد. وعلاوة على هذا، فإن تحقيقه لهدف الالتحاق بقوات فرنسا الحرة والنهوض بقضية تحرير فرنسا ليس سوى احتمالٍ بعيد المنال بالنظر إلى ما قد يُعرقل خططه، بينما هو مُتيقّن أنه سيكون عونًا لوالدته على نحو يوميٍّ إن بقي في المنزل معها. ويجادل سارتر أنّ معضلة هذا التلميذ تُبرهن على عُقْم التعويل على النظريات الأخلاقية بحثًا عن عونٍ في تقرير ما الذي يجب على المرء أن يفعله. فعلى سبيل المثال، معيار حُبّ الجار في الأخلاق المسيحية لا يُغني: إذ أنه لا يُخبرنا ما إذا كان حبُ الجار يتمثّل أكثر في الأفعال الوطنية أو في برّ الوالدين. وكذلك صيغة كانط في الإنسانية لا تُجدي لأسباب مشابهة.

(1) جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني (L'existentialisme est un humanisme)، وردت في كتاب «الوجودية من دوستويفسكي إلى سارتر» بترجمة فيليب ماري، لوالتر كوفمان، 1958، الصفحات 287-311، خصوصًا 295-96.

وبالفعل، يؤكِّد سارتر، كلُّ نظرية محتوم عليها ألَّا ترقى لتقديم إجابةٍ مُرضية؛ إنما هي مجموعة من التجريدات، والمواقف الملموسة، كموقف التلميذ، تتجاوزها بالضرورة. في النهاية إذن، الأمر عائد إلى التلميذ لتقرير أيِّ مسار عمل هو الصحيح، وليس لديه سبيل لتقرير هذا بمُستقلٍّ عن اتخاذ القرار. وكما يقول سارتر، التلميذ لا يجد الإجابة الصحيحة لما يجب أن يفعله، إنما يخترعها.

هذه النقطة الأخيرة تُسلِّط الضوء على الرؤية الوجودية للبشر باعتبارهم صُنَّاع القيم التي يعيشون حياتهم بها؛ وتلتقط فهمهم لقدرة الاستقلال الشخصي، مثلما أنَّ فكرة كانط في أن المرء هو صانع القوانين التي تحكم حياته تلتقط فهمه لاستقلال الإرادة. ومثلما أن الأخيرة تُنتِج فكرة كون المرء عضوًا مُشرِّعًا في جمهورية ديمقراطية جميع مواطنيها كائنات عاقلة، فإن الأولى تُنتِج فكرة فنانٍ متوحِّد يخلق القيمة بالمساعي الفنيَّة التي ينخرط فيها. وعلى الخصوص، يجد سارتر التشابه بين قرارات الفنان وقرارات الحياة الأخلاقية مُفيد أخلاقيًّا. ولكن النقطة ليست مقارنة القيمة الأخلاقية بالقيمة الفنية، وإنما مقارنة الأفعال الإبداعية للفنان -حيث لا شك في أنه مسؤول عنها- بالأفعال في حياة الإنسان التي تنطوي على قرارات بخصوص أيِّ شخصٍ يكونه المرء أو أيِّ الأشياء يجب أن تكون خليقةً بعنايته. ومن ثمَّ ضمنيًّا فإن شخصًا يُعوِّل على المبادئ والنظريات الأخلاقية في تقرير كيف يعيش هو كشخصٍ يرسم بالأرقام أو يتبع دليل تعليمات لمن يريد أن يكون رسَّامًا. وفي الحالتين، يتجنَّب الشخص استخدام قواه الإبداعية المُميِّزة ويستخدم بدلًا عنها شيئًا ميكانيكيًّا أو آليًّا. وهو لا يُريد الإقرار بأن ما فعله أو ما وضعه على اللوحة من صُنعِه ومن ثمَّ فهو المسؤول عنه، إنما يُريد أن ينقل المسؤولية إلى سُلطة خارجية ما. أي أنه يريد ألَّا تكون له الحرية التي له في تقرير كيف يعيش حياته أو ما الذي يضعه على اللوحة التي أمامه.

تعدُّ الأخلاق الوجودية هذه الحرية -قُدرة الاستقلال الشخصي- الشرط الوحيد الذي تُقوَّم به الأفعال أخلاقيًّا. ولكن المعيار الذي تُطبقه ليس معيارًا كُليًّا للفعل الصحيح. فبالفعل، في الأخلاق الوجودية ليس ثمة معايير من هذا القبيل، إنما المعايير التي تُطبقها تتعلَّق بفهم الذات الذي يمارس به المرء هذه الحرية في الفعل. وهو فهم الذات لشخصٍ يتماهى تمامًا مع أفعاله. فهذا الشخص يُقر بأفعاله ويقبلها بوصفها نِتاجًا لقراراته،

والتي يقبلها بدورها بوصفها نتيجة لممارسة حريته. ومن ثمّ فهو يفهم أنه صانع هذه الأفعال، وعلى هذا الأساس مسؤول عنها. وباختصار، إنه معيارٌ للاستقامة؛ ومن يُلبيه لا يحاول وضع مسافة بين نفسه وأفعاله، باعتبارها -على سبيل المثال- مُسببة بقوى أجنبية أو مفروضة بسلطات خارجية. وهو لا يحاول تجنُّب المسؤولية عنها باعتبار فعله لها تحتمه طبيعته أو تربيته أو مكانته في المجتمع. وأيّ شخصٍ يعتبر أفعاله على نحو مُغاير -بغضِّ النظر عن كونها ناتجة من اختياره لها أو من كونه سلبيًّا في مواقف كان يمكن أن يكون فيها أن يختار ويعمل بمقتضى هذا الاختيار- يُنكر أن له قدرة الاستقلال الشخصي. وهو يعمل وفقًا لرؤية زائفة عن نفسه بوصفها غير حرة ولا خيار لها في المسألة. وفهم الذات، الذي يعمل بمقتضاه، هو فهم شخصٍ يخدع نفسه حيال أفعاله ومسؤوليته عنها، ومن ثمّ فلا يفي بمعيار الاستقامة الذي يُقوّم به المدافعون عن الأخلاق الوجودية أخلاقية الأفعال. وفي التعبير الشهير لسارتر، فإنه يتصرَّف بسوء نية. ومن ثمّ في الأخلاق الوجودية، يتصرف المرء على نحو طيِّب عندما يعبِّر فعله عن الاستقامة، ويتصرف على نحو سيئ عندما تعبر أفعاله عن سوء نية. وأيّ أحكامٍ أخرى عن أخلاقية أفعال المرء ليست سوى مسألة قرار شخصي.

ما نفع هذه الأخلاق في الإجابة عن كيف يجب أن يعيش المرء وأيّ الأفعال ينبغي له أن يفعلها في تسيير حياته؟ وكيف -على سبيل المثال- تُفيدك في تحديد ما الذي يجب أن تفعله إن وجدت حقيبةً ضائعةً تحتوي مبلغًا ضخمًا من المال؟ من الجلي أنك لن تجد في الأخلاق الوجودية إجابةً على سؤال ما الذي يجب أن تفعله في هذا الموقف. فلا تُولِّد لك أي من مبادئها سببًا لإعادة النقود إلى صاحبها، ولا تولِّد لك أي سبب لفعل شيء آخر. وإنما تندبك إلى أن ترى هذا الموقف بوصفه يستدعي خيارًا جذريًّا. وهو موقف ينبغي لك فيه أن تُقرر أي نوعٍ من الأشخاص تُريد أن تكون، حيث لا توجد حقائق تقرر الخيار الصحيح ولا معيار يستلزم أن تُطبقه في التفكُّر فيما يجب أن تفعله. فالمعيار الوحيد الذي يجب أن يُطبَّق هو معيار الاستقامة، وهذا المعيار لا يدخل في مُفاضلاتنا بوصفه معيارًا للفعل الصحيح، إنما يدخل بدعوتك إلى أن تكون واعيًا بالحرية التي لك في تقرير أن تكون الشخص الذي يحترم المِلْكيّة ويسعى إلى إعادة الممتلكات الثمينة إلى أصحابها أو الشخص الذي لا يُبالي بالمِلْكيَّة ويستغل خسائر الآخرين.

ولذا فإن قرارًا بالاحتفاظ بالنقود هو قرار بأن تكون شخصًا من النوع الأخير. ولكن إن كنت باتخاذه تحاول تبرير الاحتفاظ بالنقود على أساسٍ يُنكر ضمنيًا حريتك في أن تكون شخصًا مُختلفًا فإنك تفشل في تلبية المعيار الوجودي في الاستقامة. وإن اعتقدت -على سبيل المثال- أن حاجاتك الراهنة تُبرر احتفاظك بالنقود أو أنه كان مقدَّرًا لك أن تجدها وتستخدمها كما تشاء أو أنها لُقَطة ومن ثمَّ يمكنك الاحتفاظ بها... وما إليه، فإنك تتصرف بسوء نية. أما إن أقررت بأن احتفاظك بالنقود هو ممارسة لحريتك، وهي ممارسة تختار فيها بحرية أن تكون شخصًا لا يبالي بالمِلْكيَّة ويستغلّ خسارة الآخرين ولا تحاول تفسير خيارك بوصفه مباحًا أو مُبررًا بسبب ظروفٍ مُخفِّفة أو إعفاءٍ خاص، فإذن ليس في الأخلاق الوجودية ما ينهض ضد احتفاظك بها. وبالتأكيد أنه سيكون لصًّا فريدًا ذلك الذي يتمتع بهذه الاستقامة، ولكن إن كان ما يُعرِّف البشر بوصفهم فاعلين أخلاقيين هو قدرتهم على الاستقلال الشخصي، فلا يمكن إنكار هذه الاحتمالية.

9. شطط الوجودية

هل نسب قدرة الاستقلال الشخصي إلى البشر له تلك التبعات المُدهشة في الأخلاق، كما تستنتج الوجودية؟ وهل يوحي هذا النسب -على سبيل المثال- أنه ليس هناك معايير كُليَّة للفعل الصحيح؟ وهل يوحي بأنه لا يوجد قيمٌ متأصلة في الحياة الإنسانية تُقوِّم بها الغايات التي يسعى بها الناس؟ هذه التبعات، إن صحَّت، ستُمثِّل اعتراضًا قويًّا على النظرية الأخلاقية. ولكن هل تصح؟ يُظهر استعراض الحجج التي يقدمها سارتر أنه -على الأقل باستنتاج هذه التبعات- يبالغ في القضية الوجودية. لننظر أولًا في حجته في نقد النظرية الأخلاقية الذي يؤسسه على مثال التلميذ الذي كان مُمزَّقًا بين الالتحاق بقوات فرنسا الحرة والاعتناء بوالدته. إذ يؤكِّد سارتر أن لا نظرية أخلاقية يمكن أن تحلّ مُعضلة التلميذ لأن تعقيد ظرفٍ ملموس، كظرف التلميذ، يتجاوز قدرة المبادئ المُجردة التي تتألف منها النظرية. ولكن المقدمة المنطقية لهذه الحجة خاطئة: فالنفعية بالتأكيد لن تجد صعوبةً في استيعاب هذا الموقف، ولا أخلاق كانط، على الرغم من تأكيد سارتر على العكس.

النفعية لن تجد صعوبةً لأن المبدأ الذي تتخذه أساسًا للأخلاق، مبدأ المنفعة، يستوعب كُلّ المواقف العملية. وهذه النقطة يجب أن تكون جليةً،

إذ أنه في كلّ موقف يحتاج فيه المرء أن يُقرّر ما الذي يجب أن يفعله، مهما كان الموقف مُعقّدًا، فلا بُدّ أن أحد الأفعال على الأقل يُلبّي المعيار النفعي للفعل الصحيح. أي أن أحدها، على الأقل، سيُحقّق سعادةً إجماليةً أكبر من الأفعال الأخرى المتوفرة له. وبالتأكيد أن مواقفًا معقدةً كموقف التلميذ يمثّل صعوبات عملية في إجراء الحسبة الضرورة لتحديد أيّ الأفعال يلبّي المعيار النفعي. ولكن هذه الصعوبات ليست مختلفة عن الصعوبات الناشئة من إجراء الحسبة في ظروف أقلّ تعقيدًا. وفي النهاية، لا يُمكن للمرء أن يكون مُتيقّنًا من جميع عواقب الفعل الذي يفكّر بفعله، وهذه الصعوبات تُسهم في اللايقين في الموقف. لذا فإن سارتر، على الرغم من أنه وصف موقفًا يكتنفه الكثير من اللايقين حيال نتيجة إحدى مسارات الفعل التي يفكّر بها الشخص، إلا أنه لم يصف موقفًا له وهذه الصعوبات تُسهم في اللايقين في الموقف. لذا فإن سارتر، على الرغم من أنه وصف موقفًا يكتنفه الكثير من اللايقين حيال نتيجة إحدى مسارات الفعل التي يفكّر بها الشخص، إلا أنه لم يصف موقفًا لا ينطبق عليه المعيار النفعي: فقد كان يمكن لتلميذه أن يُطبقه في محاولةٍ لحلّ معضلته، وبينما أن تقويمه لعواقب اتباع كل مسار عمل ومدى احتماليتها سيكون بدائيًا، إلا أن اتخاذه قرارًا على أساس هذا التقويم، عملًا بمبدأ المنفعة، سيعطيه سندًا نظريًا.

وكذلك أخلاق كانط لن تجد صعوبةً في استيعاب موقف التلميذ، هذا لأنّ تعقيد الموقف لا يمنع التلميذ من تحديد المسلمة التي سيعمل بها إن قرر الالتحاق بقوات فرنسا الحرة أو المسلمة التي سيعمل بها إن قرر البقاء مع والدته. ولهذا فهو لا يمنعه من تحديد أيّ المسلمات تُلبّي الاختبارين الذين يتألف منهما إجراء الآمرية المطلقة. صحيح أن تطبيق إجراء الآمرية المطلقة على هذه المسلمتين قد يجعله مُترددًا بين مساري العمل، هذا لأن المسلمتين قد تنجح في الاختبارين. ولكن هذا ليس نقصًا في أخلاق كانط، إذ أن نظريته ليست مُصممة لتوفير جواب على كلّ مسألة تتعلق بما ينبغي أن يفعله المرء، وإنما المبدأ الذي تجعله أساسًا للأخلاق -الآمرية المطلقة- يُحدّد ما إذا كان العمل بمسلمة ما في موقف ما مشروعًا، وفي كلّ موقف يكون فيه أكثر من مسلمة يمكن أن يعمل بها المرء بشكل مشروع، فإن النظرية صامتة عن أي مسلمة يجب العمل بها. ولهذا فسارتر مُخطِئ باعتقاده أنّ أخلاق كانط عديمة الجدوى إن كانت لا تستطيع حلّ معضلة التلميذ.

بالطبع، قد يعتقد سارتر أن موقف التلميذ اختبارٌ حاسم لكفاءة نظرية أخلاقية لأن الموقف يقتضي صراعًا بين واجبين، ويعتقد أن كفاءة نظريةٍ أخلاقية تعتمد على قدرتها على حلّ هذا الصراع. ولكن هذا أيضًا سيكون خطأً، إذ يجب ألّا نعتقد أن أيّ صراع في الواجب يضع النظرية الأخلاقية على المحك. إنما يكون هذا فقط إن كان الشخص الذي يواجه الصراع يمكن أن يعمل عملًا خاطئًا بتحقيق أحد الواجبين المتعارضين، وليس كل صراع على هذا النحو؛ فأحيانًا يكون الصراع بين واجبين يمثلان صورتين معينتين لواجب عام، وما دمت تحقق الواجب الأعم بتحقيق إحدى الصورتين المعينتين، فلست تقع في الخطأ بإهمال الآخر. فعلى سبيل المثال، أولئك الذين يتمتعون بالغنى واليُسر عليهم واجب مساعدة المحتاج والمريض، ولكننا لا نتوقع من نظرية كنظرية كانط أن تحلّ الصراع الذي قد نشعر به بين التبرُّع لجمعية إطعام أو التبرُّع لمستشفى؛ إذ سيظهر من تطبيق إجراء الآمرية المُطلقة أن التبرع لهما سيكون عملًا مشروعًا، إذ أنه بفعلنا هذا سنحقق واجبنا بالتبرُّع إلى من هم أقل حظًّا منا. وعليه فإنه ليس لنظرية كنظرية كانط ما تقوله أكثر. وإن كان الموقف الذي يُواجه تلميذ سارتر هو موقف تعارض واجبات حيث يمكن له أن يُحقق أحدها من دون الوقوع في الخطأ، فإن الموقف لا يقدّم اختبارًا لكفاءة النظرية.

تفشل حُجج سارتر إذن في تبيان أن النظريات الأخلاقية عاجزة عن تقديم الإرشاد في المواقف المُعقدة. ولكن هناك نقدٌ آخر لها كان يمكنه أن يطرحه: لقد كان بمقدوره أن ينقدها باعتبارها تُقدّم ملجأً آمنًا من اتخاذ خياراتٍ جذرية. وهذا هو النقد المُميّز للنظريات الأخلاقية الذي تنطوي عليه الأخلاق الوجودية. وبالفعل فإن سارتر بتأمُّله احتمالية أن يحلّ تلميذه معضلته باستشارة كاهن، يقدّم هذا النقد للحنكة الأخلاقية. وهكذا يُلاحظ أن التلميذ، إن طلب الإرشاد من كاهن، عليه أولًا أن يختار من يستشيره، وهذا القرار راجع إليه ويحدد ما الذي سيفعله لو أنه اتخذ القرار مباشرةً. أي أنه لا يستطيع تجنُّب استخدام حريته بتسليم القرار إلى أحد آخر. فكما أشار سارتر، أن كهنةً مختلفين سيعطون نصيحة مختلفة، فما دام أن التلميذ سيختار مُستشارًا بناءً على مُعتقده ومبادئه ومزاجه وحساسياته فإنه سيختار أيّ نوع من النصائح سيتلقى. واختيار أحد ليكون مستشارًا فيه هذه المسألة الشخصية الخطيرة هو بحدّ ذاته تجسيد لقيم المرء ومبادئه، ولذا فهو اختيار جذري لا يقل جذرية عن اختيار الفعل.

ويجب أن يُحاجّ الوجوديون أن النقاط نفسها تنطبق، مع إجراء التغييرات اللازمة، على استخدام نظريةٍ أخلاقية لتحديد ما الذي يجب أن يفعله المرء: إذ أن نظريات مختلفة تُعطي إجابات مُختلفة على هذا السؤال، اعتمادًا على الظروف التي تواجهك، وبقدر ما تختار الاسترشاد بنظرية لا الأخرى فإنك تختار نظامًا فكريًا بالنظر إلى القيم والمبادئ التي تتمثَّل فيها، فإنك تختار أيّ نوعٍ من الإجابات سيأتيك. هذا لأنّ كُلّ نظرية، كما رأينا في النظريات التي تناولناها، تنطوي على مثالٍ أخلاقيٍ مُختلف، وقرار بالرجوع إلى نظرية لا الأخرى هو اختيار لمثال الحياة التي سيُعاش طبقًا له. واختيار هذا المثال ينطوي على تطلُّعٍ إلى أن تكون شخصًا من نوعٍ مُعيَّن، وكذلك يُمثِّل اختيارًا جذريًا. واعتقاد العكس، أي اعتقاد أن قرارك باستخدام نظرية بعينها صحيح لأنها تتوافق مع حقائق وضعك أو تُطبِّق معايير على المسألة المبحوثة لأنه لا يمكن للتفكير الصحيح أن يتجاهلها، يعني أن تُنكر حريتك بافتراض أن المسألة تتقرَّر بحقائق ومعايير لا بُدّ منها. ومن وجهة نظر الوجودية، هذا اختيار ينطوي على سوء نية. هذا هو نقد النظريات الأخلاقية الحري بالأخلاق الوجودية. ونقد سارتر، بتعامله مع مثال التلميذ باعتباره يُبيِّن أن النظريات الأخلاقية أوهن من أن تُقدِّم إرشادًا مُفيدًا في المواقف الملموسة المُعقدة، أبعَد النُّجعَة. وبهذا النقد، يُسيء فهم فحوى مثاله.

وماذا عن نقطته الأخرى عن أنّ الاختيار الجذري لا يتبع من رؤية المُختار للقيم التي يجب أن يتبَّعها وإنما يعمل بالاختيار الجذري الذي يخلق القيم التي تُعرِّف مسعاه؟ هنا أيضًا يبدو أن سارتر يُسيء فهم فحوى مثاله. وهذا يتجلّى في حقيقة أن التلميذ في مُعضلةٍ أخلاقية: فهو ممزق بين القتال لصالح قوات فرنسا الحرة والعناية بوالدته، بيد أنّه لن يكون كذلك لو لم يرَ قيمة في كلا الخيارين. فمعضلته تتجسَّد في أنه لا يستطيع التقرير بين مساريْ عمل لا يشك في قيمتهما: الوطنية وبر الوالدين. وليست تتجسَّد في عدم قدرته على اختيار مسار عمل سيكتسي -نتيجةً لاختياره- قيمةً. وهذا الشرط كان سيُلتقط في مثالٍ عن شخص قانطٍ من الحياة، ولا يَرى قيمة في أيّ شيء قد يفعله في الحياة. فهذا الشخص سيُنصَح بأن يختار نشاطًا ينغمس فيه، حتى لو لم يرَ قيمة فيه، كوسيلة لرؤية قيمة في الأشياء في نهاية المطاف. ولكن نصيحة كهذه ستُسدى بوصفها عِلاجًا لشخص واقع في الاكتئاب ويحتاج طريقة للفرار منه، وليس توجيهًا يُعطى لشخصٍ، كتلميذ سارتر، يقابل موقفًا يرى فيه قيمة لجميع الأفعال التي

تُواجهه، وتصطرع نفسه إزاء أيٍّ منها ينتهج. فالموقف الأخير مُناسبة نمطيَّة لاستخدام الاستقلال الشخصي. بَيدَ أن سارتر، كما يلوح، يعتقد أن استقامة المرء تتقوَّض إن هو اختار مسار العمل بالنظر للقيمة التي يراها فيه، وهذا بالتأكيد خطأ. فالشخص الذي يجد قيمةً في مسار عملٍ ليس مجبرًا على انتهاجه، إذ أن له حرية أن يُغرِض عنه. وباختياره انتهاج هذا المسار يُؤكِّد القيمة أو يؤيدها، ولكنه لا يخلقها.

بعض الكُتَّاب الوجوديين، على الخصوص ألبير كامو (1913-1960)، ارتأوا بالفعل أن العمل باستقامة يقتضي الأخذ بالمنظور القانط للحياة، واختيار القيم والمبادئ التي سيعيش بها المرء. فعن طريق اعتبار العالم عديم القيمة والمعنى، ومن ثمَّ الالتزام بالعمل انطلاقًا من هذا المنظور، يأخذ المرء على عاتقه المسؤولية التَّامة عن اختياراته وأفعاله -يواصل هؤلاء الكُتَّاب- وأيُّ شيء أقلّ من تحمُّل المسؤولية الكاملة عن الاختيارات والأفعال يُعدُّ تضييعًا للاستقامة. بيد أن هذه الفكرة أيضًا بذخ فلسفي شبيه -بظنّي- بوهم ديكارت أنه من أجل تحصيل المعرفة عليه أن يبدأ من وضعية يكون فيها بلا أيِّ مُعتقدات وأن يجدَ حجر زاوية يبني عليه أساسًا متينًا من المعتقدات. وحتى الشخص القانط من الحياة، مع أنه لا يرى قيمةً في أيِّ شيء، لا يزال يحمل معتقدات في القيم: فهو يعلم -على سبيل المثال- أن هناك فرقًا بين مباراة مُلاكمة وعراك في حانة أو بين أداء سيمفونية وضجيج أبواق سيارات الأجرة في شارع مكتظ في نيويورك. فبمقدوره أن يُدرِك أن الأول من هذه الأزواج هي أنشطة بشرية تعرض شيئًا قيِّمًا عندما تُفعَل على نحو جيد، الألعاب الرياضية في الحالة الأولى والموسيقى في الحالة الثانية. وهكذا فهو يفهم، ولو ضمنيًّا، كيف أنَّ الثقافة والتقاليد والعادات وما شابه، طبقات تحتيَّة من القيم المختلفة في الحياة الإنسانية. ولذا إن كان كامو يرتئي أن الاستقامة تقتضي أن نتخذ قراراتنا الجذرية من منظورٍ قانطٍ من الحياة، فهو لا يرتئي أن نُعلِّق كلّ اعتقاد بقيمة اتخاذ هذه الخيارات. ولكن في هذه الحالة، يبدو غامضًا اعتقاده أن الاختيار من هذا المنظور أمرٌ ضروريٌّ للاختيار باستقامة.

وبدلًا من ذلك، يرتئي أن الاستقامة تقتضي أن نتخذ خيارات جذرية من منظورٍ لا يجعل كل شيء يبدو لنا عديم القيمة فقط، بل يُعلِّق جميع اعتقاداتنا بخصوص القيمة. أي أن علينا أن نفترض أنه باتخاذ هذه الخيارات لا نرى أيَّ قيمة في الأمور المختلفة التي يمكن أن نفعلها أو نصنعها فقط

بل أيضًا ألَّا نعتقد بوجود اختلافٍ بين الأفعال والمُنتجات البشرية التي يمكن إنجازها على وجهٍ حسن والحركات والمُنتجات الناتجة عن السلوك البشري العشوائي أو العبثي. فعلى سبيل المثال، لسنا نجد أيَّ قيمة في الموسيقى التي يمكن أن نُنتجها أو في الجُمباز الذي يمكن أن ننخرط فيه فقط، بل أيضًا لا نعتقد بوجود اختلاف بين الموسيقى والضجيج أو الجمباز وحركات المصاب بالصرع أثناء النوبة. وفي هذا الرأي، لا يكون لفعل ما أو لشيء ما قيمةٌ إلا بفضل الاختيار الجذري. فالمرء يزرع فيه القيمة -إن صحَّ التعبير- بمحض إرادته باختيار فعله أو صنعه. وهكذا إن قرر شخص تكريس حياته في قيادة سيارة في شوارع نيويورك المُكتظة ومطلقًا بوقها باستمرار، فإنه يسبغ معنى على النشاط وعلى الضجيج الذي يصنعه. إذن في هذه الحالة ليس ثمة لُغز في لماذا يعتقد كامو أن الاختيار من هذا المنظور ضروري للاختيار باستقامة. إذ لا بد أنه يعتقد أن الاختيار والعمل باستقامة يعني تحمل المسؤولية، لا عن الفعل الذي يختاره المرء فقط بل أيضًا عن حصول الفعل على قيمة، والمرء لا يمكن أن يكون مسؤولًا عن حصول الفعل على قيمةٍ ما لم تكن القيمة ناتجة عن إرادته. ولكن إن كان هذا رأي كامو، فهو رأي خاطئ إن يكن متهافتًا.

إن شخصًا يختار العزف على الكمان -على سبيل المثال- يمكن أن يقرر إما أن يعزف عزفًا جيدًا -إن كان يجيد العزف- أو أن يعزف عزفًا رديئًا فيُنتج محض ضوضاء. ولكن إن اختار فعل الأخير، فلا يمكنه الجدال بأنه -مهما كانت نواياه- يجيد العزف على الكمان، ولا يمكنه أن يقنعنا بأن محض الضوضاء الذي انتجه له قيمة. ومع أن ما انتجه، سواءً أكان موسيقى أم ضوضاء، منوط به، إلَّا أن كونها ذات قيمة أم لا ليس منوطًا به. وعلى نحو شبيه، بينما بمقدوره أن يختار قيادة سيارة في شوارع نيويورك المُكتظة ويطلق بوقها بتكرار، فإن فعله هذا لا يُعطي الأصوات التي يصنعها قيمةً. إطلاق بوق السيارة بغرض تنبيه المُشاة أو السائقين الآخرين هو شيء يمكن أن يفعله المرء على نحو جيد أو سيئ اعتمادًا على إن كان استخدامه ينذر بالنجاح أو الفشل. فالأصوات في هذه الحالة لها قيمة باعتبارها وسيلةً لتحذير الآخرين. أما إطلاق البوق بحدِّ ذاته فليس شيئًا يمكن أن يُفعل على نحو جيد أو سيئ، وعليه فإن الأصوات التي يُصدرها المرء في هذه الحالة ليس لها قيمة بحدِّ ذاتها. والاعتقاد خلافًا لهذا، اعتقاد أن المرء يعطي إطلاق صوت البوق قيمةً باختياره أن يفعله، هو أمر شبيه باعتقاد همبتي دمبتي في كتاب عبر المرآة، في أنَّ الكلمات التي ينطق بها يمكن أن يكون لها

أيّ معنى يختار أن يُعطيها إياه على أساس اختياره فقط[1]. واستحالة هذا المعتقد واضحة: فبينما يمكن للمرء أن يختار الكلمات التي يتحدّث بها، لا يمكنه أن يختار معناها. ورأي كامو، في هذا التفسير الثاني له، مُحال على نحو شبيه.

10. تهذيب الأخلاق الوجودية

ما الذي يبقى إذن من الأخلاق الوجودية إن أزلنا شططها؟ في صميمها ثمة مبدأ الاختيار الجذري؛ وهذا المبدأ -إن فُهِمَ بمعزل عن الدروس الفاسدة عن النظريات الأخلاقية وعن أصل القيم التي يستنبطها الوجوديون منها- هو منظور أن بعض القرارات -القرارات إزاء أيّ نوع من الأشخاص تكون وبأيّ قيمٍ ومبادئ يعيش المرء حياته- لا يمكن أن تكون خاطئة إن كانت نابعة عن تفكير واضح ومتين، وإن كانت قائمةً على فهمٍ صحيح لحقائق الموقف، وكان المرء مُخلصًا في وزن الاعتبارات المُختلفة التي تُؤثّر في القرارات. وهذه رؤية مقبولة، ولها شأن؛ إذ أنها تتعارض مع مُعتقد أن بعض الغايات في الحياة، وبعض مبادئ السلوك الصحيح، ليست خيارًا إن كان المرء فاعلًا عقلانيًا: فرفض اتّباع الأولى أو الامتثال للثانية -عند الفلاسفة الذين يعتقدون هذا المُعتقد- يُخالف العقل. ما يبقى إذن هو فرضية قوية إزاء محدودية مجال العقل العملي. وفي هذه الفرضية، استخدام العقل العملي يعني تحديد الوسائل لتحقيق غاية ما وليس تحديد غاية تحقيقها هو وسيلة إلى غاية أبعد. أو كما يعبّر عنها أرسطو، التفكير محصور في الوسائل فقط[2].

وفي الوقت نفسه، تفترض الأخلاق الوجودية أن الغايات القصوى هي بحدّ ذاتها موضوع الاختيار. وهي بذا ترفض تصوُّر الفعل البشري الذي افترضه أرسطو بتوكيد فرضيته. إذ أن أرسطو، بتوكيدها، قصد ملاحظة أن الناس لا يختارون الغايات القصوى لأفعالهم، بل اعتقد -على العكس- أن كلّ فعلٍ بشري غايته القصوى هي عافية الفاعل[3]. ولهذا، الاختيار ينبغي له أن يكون دائمًا اختيارًا لوسيلة إلى هذه الغاية. وهذه الرؤية تعارض بوضوح مبدأ الاختيار الجذري. فالأخلاق الوجودية، بعزو الاستقلال الشخصي إلى

(١) لويس كارول، عبر المرآة (وما وجدته أليس هناك)، الفصل 6.

(٢) أرسطو، الأخلاق النيقوماخية.

(٣) المرجع نفسه.

البشر، تجعل تحديد غايات فعل المرء أمرًا عائدًا إلى قرار الفاعل. وهكذا فإن الغايات القصوى لأفعال المرء خياريَّة بمعنى أنها متروكة للفاعل العاقل، منسجمةً مع كونه عقلانيًا، ليختار غاياته النهائية التي يُريد. وبعبارة أخرى، لا توجد غايات يجب عليه أن ينتهجها شرطًا لكونه عقلانيًا.

هكذا نرى أن الأخلاق الوجودية، بعد تهذيبها، تتكون من فرضيتين. الفرضية الأولى عن الاستقلال الشخصي: أنه ليس هنالك غاية (كعافية المرء الشخصية)، يشكّل انتهاجها بوصفها غاية قصوى لحياة الإنسان شرطًا لكون المرء عقلانيًا. والفرضية الثانية عن محدودية مجال العقل العملي: أن استخدام العقل العملي مقصور على تحديد الوسائل المُحققة لغايات المرء. هاتان الفرضيتان، على الرغم من أنهما تفتقدان الجرأة التي تمتاز بها الآراء التي تنحدران منها، تُمثّلان مع ذلك رؤية مهمة في علم الأخلاق المُعاصر. أما الآراء الأخرى، التي تتوافق مع النظريات الغائية والوجوبية التي بسطها الفلاسفة الأخلاقيون، فتعُد العقلانية الإنسانية أو العقل العملي مُقررًا للغايات القصوى التي يجب أن ينتهجها الناس في الحياة أو مُحدّدًا للمبادئ التي يجب أن يتبعوها في انتهاجهم لتلك الغايات التي نظموا حياتهم حولها. وكلُّ واحدةٍ من هذه النظرية تُنتِج مثالًا أخلاقيًا يعطي تحقيقه معنى لحياة الذين يتبعون هذه الغايات ويمتثلون لهذه المبادئ. أما الأخلاق الوجودية، فهي تعامل جميع المُثُل الأخلاقية باعتبارها موضوعات للاختيار شبيهة في هذا الاعتبار بمُثُل الوجود البشري التي قد يختارها الإنسان نموذجًا لحياته؛ فلا العقلانية الإنسانية ولا العقل العملي يقرر أو يُملِي المُثُل التي يجب أن تُختَار، إنما الاختيار اختيارٌ جذري. ومن ثُمَّ تصير النظريات دليلًا لتحقيق مثال أخلاقي، والمرء يقبل نظرية أخلاقية نتيجةً لاعتناقه المثال الأخلاقي الذي تنطوي عليه بدلًا من تقرير أيٍّ منها يُمثِّل التقرير الأصح للأخلاق. هكذا يمكن للأخلاق الوجودية أن تعترف بدورٍ للنظرية الأخلاقية في حياةٍ مُستقلة، على أنه ليس الدور التقليدي في مَنهَجة الأخلاق وتوفير الأسس التي تُسوّغ بها المعايير الأخلاقية عقلانيًا. والتحدّي الذي تُمثله للأخلاق التقليدية هو تحدٍّ لفكرة الأخلاق نَفسها بوصفها موضوعًا للدراسة الفلسفية التي تهدف إلى صياغة مبادئها الأساسية وتحديد الأسس العقلانية لسلطتها في حياتنا.

7. العقل العملي

1. ما وراء علم الأخلاق

دراستنا لُمختلف النظريات الأخلاقية بدأت بتأمُّل في مسألة افتراضية حول ما إذا كان ثمة سبب قوي للتصرُّف بأمانة إن وجد المرء حقيبةً ضائعة تحتوي رزمة ضخمة من النقود. وهذه المسألة ولّدت تحقيقًا في الأساس العقلاني لمعايير الأمانة والعدالة. فهذه المعايير، والمعايير الأخلاقية عمومًا، يبدو أنَّ لها سلطةً في حياتنا تفوق تلك التي للمعايير التقليدية المُضمَّنة في الممارسة الاجتماعية المحلية. فمن جهة، يبدو أن لها سلطانًا لأننا نقيس الممارسات الاجتماعية المحلية والمعايير التقليدية المضمنة فيها بمعايير العدالة والأخلاق. ومن جهة أخرى، عادةً ما نمتدح ونُشرِّف أولئك الذين يقاومون الانصياع للمعايير التقليدية عندما تخلق هذه المعايير امتيازات للبعض ومشقة للبعض الآخر يتمتعون بها ويتحملونها على نحو غير عادل. وهذا يصحُّ خصوصًا عندما تكون هذه المقاومة تنطوي على تكاليف شخصية، كالسُخرية والنبذ أو ما هو أسوأ. وأفعال هكلبيري فين بمساعدته لجيم في الهرب من العبودية مثال نموذجي. ومن ثمَّ فإن فرضية تحقيقنا كانت أن سلطان المعايير، التي تتكوَّن منها الأخلاق، مؤسس على العقل والحقيقة، لا على التقليد والتحيُّز؛ وإلّا لصعُب تبيان تفوقها. وعليه فإننا عاملنا النظريات الأخلاقية المُختلفة التي استطلعناها، انتهاءً بالأخلاق الوجودية، بوصفها نُظُمًا فكريَّةً مبنيةً على نحوٍ يؤكّد هذا الافتراض. وبهذا الاعتبار، فإنها تُمثِّل تقريرات متنافسة للأخلاق بوصفها تتألّف من معايير للسلوك والشخصية لها سلطة تمتلك أُسسًا عقلانيَّة.

ولكنَّ الأخلاق الوجودية مختلفة، فهي لا تُقدِّم تقريرًا من هذا القبيل. بل على العكس، برفض مبدؤها في الاختيار الجذري فرضية التحقيق الذي اضطلعنا به، والذي أنتج هذه التقريرات. ولا يصعب تفسير هذا: فالمبدأ مُستمدٌّ من تصوُّرٍ لتقرير المصير الفردي، فيه كلٌّ منّا -بوصفنا أفرادًا- السلطة الأخيرة في مسائل أيّ نوع الأشخاص نكون وبأيّ قيم ومبادئ نسترشد في حياتنا. وفي هذا التصوُّر ليس هناك محك يُقوِّم به المرء الإجابات على هذه الأسئلة من حيث الصواب والخطأ، بمعزل عن إخلاص هذه الإجابات وسلامة التفكير الذي انتجها. فكل شخص، لوحده، يحدد الأفعال الواجبة

عليه. أما إن اعتدّ بمعايير خارجية في تقرير ما الذي سيفعله -معايير يعدها ذات حُجِّيَّة بمعزل عن قراره باتِّباعها- فإنه سيتنكّر لحُريَّته في تقرير كيف يعيش، وسيتنكَّر لاستقلاله الخاص. ضمنيًّا، إذن، تُنكر الأخلاق الوجودية أن الأخلاق تتألّف من معايير للسلوك والشخصية تتأسس سلطتها على العقل والحقيقة، وإنما تعتقد أن هذه المعايير يكون لها سلطة في حياة الإنسان بفضل تقرير الإنسان بإخلاص أن يعيش حياته بمقتضاها. وعليه فإن التحقيقات الأخلاقية في الأساس العقلاني للسلطة التي لهذه المعايير، من النوع الذي استفتحنا به دراستنا، هي -وفقًا للوجودية- بجوهرها خاطئة.

مُعارضة مبدأ الاختيار الجذري للافتراض الذي تعمل بمقتضاه التحقيقات الأخلاقية عادةً، تقدم لنا أسئلةً من نوع جديد: هل قدرتنا على الاستقلال الشخصي تستتبع أن لا إجابةً عن مسألة إزاء ما الصحيح فعله أو ما الواجب فعله يمكن أن تكون صحيحةً بمستقلٍّ عن مشاعرنا تجاه الأفعال المختلفة التي نفعلها؟ وهل الاختلافات إزاء صحة فعلٍ ما أو وجوبه يمكن حلُّها -من حيث المبدأ على الأقل- بالنظر في الحقائق المُتعلِّقة وما تنطوي عليه؟ وهل المعرفة الكُليَّة بالصواب والخطأ ممكنة؟ ما يجعل أسئلةً كهذه تختلف عن أسئلة الصواب والخطأ التي تنشأ من المسار اليومي للحياة وتقود -عند التفكُّر بها- إلى التحقيق الأخلاقي، أنها تجعل مشروع التحقيق الأخلاقي نفسه موضع الدراسة. وعليه فإنها تستحدث طورًا جديدًا من التحقيق، وكلٌّ منها يسأل شيئًا في صميم الأسئلة اليومية عن الصواب والخطأ -ما سأسميه أسئلة المستوى الأرضي في علم الأخلاق- التي يهتم بها علم الأخلاق التقليدي. ومن ثمَّ فالسؤال الأول يسأل -عمليًّا- ما إذا كانت أسئلة المستوى الأرضي في علم الأخلاق تقبل إجابات صحيحة موضوعيًّا بالنظر إلى الحرية البشرية. والسؤال الثاني يسأل ما إذا كان هناك إجراء أو منهج عقلاني يمكن به حلُّ الخلافات حول هذه المسائل، إن توفر وقت كافٍ ومعرفة حقيقية. والسؤال الثالث يسأل ما إذا كانت الإجابات عليها يمكن أن تُعدَّ معرفة إنسانية. أسئلة المستوى الأعلى التي يمكن أن يسألها المرء هي ما إذا كانت مسائل المستوى الأرضي في الأخلاق مختلفة اختلافًا تامًّا عن مسائل العلم الطبيعي، وما إذا كانت إجابة المرء عليها -إن كنت إجابةً مُخلصة- تستوجب تخلُّصًا من إرادته. هذه، وما شابهها من أسئلة المستوى الأعلى، تُعرِّف حقل ما وراء علم الأخلاق (Meta-ethics).

لا تختص أسئلة المستوى الأرضي في علم الأخلاق بمسائل الصواب

والخطأ فقط بل أيضًا بمسائل القيم. فما نريد أن نعرفه لا يقتصر فقط على ما إذا كان يجب على المرء أن يلتزم الأمانة في جميع المواقف التي يكون فيها عدم الأمانة أكثر ربحًا، بل أيضًا ما إذا كان لأيِّ شيء قيمة بذاته فضلًا عن اللذة والتحرُّر من الألم، وما إذا كانت -على سبيل المثال- الحياة البشرية ستكون لها قيمة لامُتناهية، كما نقول، لو استبعدنا تجارب اللذة والألم. هذه الأسئلة عن القيمة هي أيضًا موضوعات تحقيق ما وراء علم الأخلاق. وغالبًا الذين ينشغلون بهذا التحقيق لا يفرِّقون بين هذين النوعين من أسئلة المستوى الأرضي؛ أيْ غالبًا ما يطرحون نفس أسئلة المستوى الأعلى على النوعين. ومع ذلك، فمن النافع التفريق بينهما، إذ أن الاعتبارات التي تُؤثِّر في كيف يُجاب على أسئلة المستوى الأعلى قد تختلف وفقًا لما إذا كان المرء يطرح هذه الأسئلة على المستوى الأرضي المُتعلِّق بالصواب والخطأ أو يطرحها على المستوى الأعلى المُتعلِّق بالقيم. وعلى الخصوص، في الوقت الذي يُؤثِّر فيه مبدأ الاختيار الجذري في كيف يجاوب المرء على أسئلة المستوى الأعلى، ليس له تأثير في الإجابات حين تُطرح نفس الأسئلة على المستوى الأرضي؛ وليس لها تأثير لأنَّ الحرية التي يؤكدها المبدأ، مع أنها تستلزم حرية تقرير انتهاج بعض القيم وتجاهل أخرى، لا تستلزم حرية تقرير ما الذي له قيمة وما الذي ليس له قيمة. وفي حين أنها تُشكِّك بسلطة المعايير الأخلاقية، فإنها لا تُفيد هذه النتيجة في حقيقة هذه القيم. والفشل في تقدير هذا الأمر، كما رأينا، قاد المفكرين الوجوديين -ككامو- إلى المُغالاة في شأن تبعات أفكارهم إزاء الحرية الإنسانية.

وفقًا لذلك، علينا أن نقصر بحثنا في التحدِّي -الذي يُمثِّله المبدأ للتحقيق الأخلاقي التقليدي- على أسئلة ما وراء الأخلاق، باعتبارها تتعلَّق بأسئلة المستوى الأرضي حول الصواب والخطأ. ولنُسمِّ الإجابات على أسئلة المستوى الأرضي هذه قضايا معياريَّة أو توجيهات. ومن ثمَّ فهي تختلف عن إجابات أسئلة المستوى الأعلى عن القيم، التي سأسميها قضايا تقويمية أو تقويمات. وسيكون من النافع أيضًا توسيع تصنيف القضايا المعيارية لتشمل التوجيهات التي لا تُجيب على أسئلة الصواب والخطأ -أيْ ما تستلزمه الأخلاق وما تُحرِّمه- وإنما تُجيب على أسئلة القضايا الشخصية والعملية. وعليه فإنَّ تصنيف القضايا المعيارية يشتمل على جميع الآمريات المشروطة -بالمعنى الكانطي- وكذا أيُّ آمرية مُطلقة. كما أنها تشتمل على النصائح المعتادة، كقولهم: «عليك أن تبتاع التذاكر الآن، إذ أنَّ التذاكر ستنفد قريبًا» و«يجب أن تحتفظ بكشَّاف ضوئي في سيارتك احتياطًا للطوارئ».

الفائدة المتأتية من توسيع تصنيف القضايا المعيارية لتشمل جميع الآمريات المشروطة، وغيرها من النصائح العملية التي لا تتعلّق بالمسائل الأخلاقية، هي أن الشروط تكون بها هذه التوجيهات آمريات وجيهة أو نصائح سليمة هي شروط جليّة. ومن ثمّ فهي تُمثّل إما نموذجًا حسنًا لفهم الشروط التي تكون بها التوجيهات المتعلقة بالمسائل الأخلاقية صحيحة، وإما تصنيفًا نقيضًا جيّدًا -كما رآه كانط- لنفس الغرض. وفي العموم، كونها صحيحة ينطوي على أن المرء يمكن أن يصل إلى هذا الاختيار على أساس التفكير السليم. ولذا يمكننا أن نصيغ التحدي الذي يمثله مبدأ الاختيار الجذري للتحقيق الأخلاقي التقليدي على أنه تحدٍّ لفرضية أن بعض الاختيارات والأفعال هي حصيلة تفكير سيكون سليمًا مهما كانت هوية المُفكّر أو مهما كانت احاسيسه ومشاعره. وقصارى القول، أنه تحدٍّ لفكرة الحقائق الكُليّة وللقضايا المعيارية الصحيحة التي تنطبق على كُلّ فاعلٍ عقلاني.

2. خلافات ما وراء الأخلاق: مِثال

إحدى الإجابات على هذا التحدّي هي إنكارُ أنّ البشر يحوزون حريّةً من النوع الذي ينطوي عليه مبدأ الاختيار الجذري. فإن قبلت مذهب الأثرة السيكولوجية كما فعل هوبز، واعتقدت أن جميع الأفعال الإرادية مدفوعة بالمصلحة الشخصية، وأن هدف كلّ فعل إرادي يأخذه الشخص هو تعزيز مصالحه[1]، فإنك تُنكر أنّ للناس هذه الحُريّة. إذ أنّك باتفاقك مع هوبز، توافق على أنّ لا أحد يمكنه أن يفعل طوعًا فعلًا يناقض مصالحه، أمّا إن كان للناس تلك الحُريّة التي يجعلها لهم مبدأ الاختيار الجذري، فإن بمقدورهم أن يختاروا قصدًا شيئًا يُضرُّ بمصالحهم وأن يفعلوه.

هذه التَّبِعة من قبول مذهب الأثرة السيكولوجية تنتقل من ثُمّ التعارض بين فرضية هوبز في أن قوانين الطبيعة توجيهات صادقة تنطبق على جميع الفاعلين العقلانيين والتشكيك الوجودي في وجود هذه التوجيهات. إذ أنك إن قبلت مذهب الأثرة السيكولوجية، فإنك تقبل مع هوبز -على الأقل ضِمنيًا- وجود هذه التوجيهات. والسبب واضح، كما شرح هوبز. إذ إنّ لدى الناس مصالح أوليّة ضرورية للحياة: المطعم والمأوى والملبس والحركة والأمن وما شابه، وفي بعض الظروف تكون بعض الأفعال مُفضية إلى

(1) هوبز، اللفياثان، الفصل 14، الفقرة 8.

تأمين هذه المصالح أكثر من الأخرى. وعليه فإنّ التوجيهات التي تأمر بفعل الأفعال الأولى لا الثانية في هذه الظروف، ستكون صادقة وتنطبق على جميع الفاعلين العقلانيين. وعبقرية الأخلاق الهوبزية تَكْمُن إذن في الحُجج التي يسوقها لإثبات أن المعايير الأساسية للصواب والخطأ، كالأمانة والامتنان والإنصاف، مؤهلة لأن تكون توجيهات من هذا النوع. ولكنَّ على الرغم من عبقرية هذه الحُجج، إلا أنها ستَبْطُل إن قَبِلَ المرء مبدأ الاختيار الجذري؛ لأنه، وفقًا لهذا المبدأ، ليس من الواجب أن تنطبق معايير الصواب والخطأ على كُلِّ فاعلٍ عقلاني.

الدرس المُستخلص من هذا الصدام بين هاتين الرؤيتين في ما وراء الأخلاق ذو وجهين. الأول، أن البرنامج الهوبزي في استخلاص المعايير الأساسية للصواب والخطأ من المبدأ الأساسي لمذهب الأثرة هو مثال جيّد على برنامجٍ في الأخلاق يجعل من النصائح الشخصية السليمة نموذجًا لفهم الظروف التي تكون فيها التوجيهات، المتعلقة بمسائل الصواب والخطأ، صحيحة. وفي هذا النموذج، إن عرفت أهداف الشخص وعرفت أنها لا تُناقض مصالحه، فإن النصيحة السليمة تتمثَّل في توجيهٍ بفعل ما هو ضروري أو ما هو مفضٍ إلى تحقيقه لتلك الأهداف. فعلى سبيل المثال، إن أراد صديقٌ زيارة بلدٍ أجنبي ولم يكن يعرف شيئًا عن السفر خارج البلاد وجاءك طالبًا النُصح، فستكون إحدى النصائح السليمة التي ستعطيه إياها هي أنَّ عليه أن يستخرج جواز سفر. وهذه ستكون نصيحة سليمة وتوجيهًا صحيحًا، من حيث أن هدفه هو زيارة بلدٍ أجنبي، وامتلاكه جواز سفر أمر ضروريٌّ لتحقيق هذا الهدف بأمان[1]. وبرنامج هوبز -عمليًا- يُعمِّم هذا النموذج: فيبدأ بالأهداف العمومية التي يعزوها هوبز لجميع البشر -تلك المُتعلقة بتأمين ضروريات الحياة- ومن ثمَّ يسوق الأدلة لإثبات أنَّ اتِّباع المعايير الأساسية للصواب والخطأ ضروريٌّ لتحقيق هذه الأهداف. ومن المُلائم إذن أن تُؤخذ هذا المعايير -بالعبارة الهوبزية- باعتبارها نصائحَ لا أوامر[2].

الثاني، أن التعارض بين البرنامج الهوبزي والتشكيك الوجودي في التوجيهات الصحيحة التي تنطبق على جميع الفاعلين العقلانيين، هو مثال على التعارض العام بين هذه الشكوكيّة والنظريات الغائية في الأخلاق التي تقوم على مُقدّمات -كالأثرة السيكولوجية- تقصر البواعث

(١) في التقرير الكانطي للآمرية المشروطة، «يجب أن تحصل على جواز» هي آمرية مشروطة مقبولة لشخص غايته أن يزور بلدًا أجنبيًا على نحو قانوني، إذ أن الحصول على جواز سفر هو وسيلة ضرورية للسفر إلى بلد آخر.

(٢) انظر في الفصل المختص بهوبز. وهوبز، اللفياثان، الفصل 15، الفقرة 41.

التي يعمل بمقتضاها البشر على نوعٍ مُعيَّن أو تقصر الغايات التي ينتهجها البشر على غايات ذات طبيعة مُعيَّنة. وكلُّ هذه النظريات الغائية تُوضِّح صحة توجيهات مسائل الصواب والخطأ على نموذج النصيحة السليمة. وجميعها تعدُّ هذه التوجيهات آمرياتٍ مشروطةٍ تتوقف صلاحيتها على عزو بواعث أو غايات معينة إلى كلِّ رجل وامرأة، وفي الفرضيَّة المُلازمة أن هذه البواعث أو الغايات هي الموجودة فقط في سيكولوجية الفاعل. ومن ثمَّ فكلٌّ منها يُجيب على التحدي، الذي يمثله مبدأ الاختيار الجذري للأخلاق التقليدية، بإنكار أنَّ البشر لديهم تلك الحُريَّة التي ينطوي عليها المبدأ. وأكثر هذه النظريات الغائية تأثيرًا هي يودايمونيَّة أرسطو؛ فمن بين هذه النظريات، هي النظرية التي تُقدِّم المُعارضة الأقوى لهذا المبدأ، ولهذا السبب يستأهل ردُّها على المبدأ دراسةً مُتأنية.

3. ردُّ أرسطو وجوابٌ وجودي

اعتقد أرسطو أن الغاية النهائيَّة لكلّ فعلٍ هي عافية الفاعل؛ ولا أحد -في نظره- يمكن أن يهدُف إلى أن يجعل حياته أسوأ أو يُلحق ضررًا شاملًا بنفسه. لذا ليس مُتاحًا للناس -في هذا الرأي- أن يختاروا حياةً تعيسةً أو أن يسعوا في دمارهم، مثلما أن اختيار الخلود أو أن يعيشوا حياة زريابٍ أزرق ليس متاحًا لهم. طبعًا القيود الموضوعة على ما يمكن أن يختاره البشر أو ينشدوه في الحالات الأخير عائدة إلى طبيعتنا بوصفنا كائنات ماديَّة وبيولوجيَّة، ولا يُمكن لأيِّ نصيرٍ لمبدأ الاختيار الجذري أن يُنازع في هذه القيود. أما في الحالات الأولى، فإن القيود -إن وُجِدَت- عائدة إلى طبيعتنا باعتبارنا كائنات عقلانية، ويُنازع أنصار المبدأ أيَّ رؤية تجعل العقلانية الإنسانية مصدرًا لهذه القيود. وبعبارة أخرى، تُثمِر رؤية أرسطو قيودًا على الحرية البشرية تُناقض ما ينطوي عليه المبدأ.

ولكنَّ قلَّة من الفلاسفة المُعاصرين يقبلون رأي أرسطو. فأكثرهم يُجوِّز -على الأقل بقدر ما تسمح به نظرية أخلاقية- أن تستلزم الأخلاق من الناس، في بعض الظروف، أن يُضحُّوا بعافيتهم من أجل الخير الأسمى أو لأجل تحقيق العدل، وهذه النظرية ستكون واهيةً إن كان من المُحال أن يتصرَّف الناس عمدًا خلافًا لمصلحتهم[1]. وعلاوة على هذا، الدراسات الأدبية والنفسية

(1) قد تعتقد أن أخلاق أرسطو، بوصفها نسخةً من اليودايمونيَّة الأفلاطونية، ليست عرضةً لهذا الاعتراض. إذ في نهاية المطاف، في كُلِّ نسخة من اليودايمونيَّة الأفلاطونية، فعل ما تقتضيه الأخلاق والعمل بما يعزز عافية

والإكلينيكية للرجال والنساء المدفوعين ببواعث مُدمِّرة للذات ومُستخفَّة بها قادت جُلّ الفلاسفة المُعاصرين إلى التخلِّي عن رؤية أن البشر يسعون، دائمًا وبالضرورة، إلى تحسين حياتهم وتعزيز خيرهم. وبالفعل، فإن إحدى الدراسات، وهي رواية فيدور دوستويفسكي القصيرة مُذكِّرات قبو، هي في عِدَاد أهم مصادر الفكر الوجودي. فبطلها، الذي كان موظَّفًا متواضعًا في الخدمة المدنية الروسية، يسرد -كما لو أنه يكتب مذكراته- المرات العديدة التي تصرَّف فيها عمدًا خِلافًا لمصالحه. إذ يبدو أنه يتلذَّذ بسرد كيف أنه عمل مِرارًا بدافع الحقد للانتقام ممَّن أزعجوه أو بميله إلى طلب الإذلال والمعاناة. يقول: «أحيانًا يكون الإنسان مُتعلِّقًا بشدةٍ -بل بشغفٍ- بالمُعاناة، وهذه حقيقة. ولسنا بحاجة لإثبات هذه الحقيقة أن نعود إلى التاريخ الكوني، إذ يكفي أن تسأل نفسك إن كنت إنسانًا وكنت قد عشت ولو إلى حدٍّ ما. أما في رأيي، فإني أرى أنه من غير اللائق أن يُحبَّ المرء العافية فقط. وسواءً أكان الشيء جيدًا أم رديئًا، فإن تحطيم الأشياء قد يكون مُمتعًا للغاية أحيانًا»[1]. هذه الصورة المُقنعة لشخصٍ لئيمٍ ضئيل العقل -وهو ليس مُنتجًا غريبًا، كما يؤكِّد دوستويفسكي (1821-1881)، للحياة المدنية الأوروبية في القرن التاسع عشر- تُزيك أيَّ رؤية -من بينها رؤية أرسطو- للبشر بوصفهم باحثين دائبين عن خيرهم وحُرَّاسًا يقظين على عافيتهم.

وفي حين أنَّ رؤية أرسطو للفعل البشري، باعتباره يجعل عافية الفاعل غايةً نهائية له دائمًا، ليس لها إلا قلَّة من الأنصار، إلا أن هناك رؤية أضعف يعتقدها أيضًا يمكن أن تكون أساسًا لإنكار أن الرجال والنساء لهم تلك الحُريَّة التي يوحي بها مبدأ الاختيار الجذري. وهذه الرؤية الأضعف تتمتَّع بدعمٍ أوسع بين الفلاسفة، بل بعضهم قد يراها بديهية، وهكذا -على أيِّ حال- رآها أرسطو. لذا في السِفر الأول من كتابه الأخلاق النيقوماخية يستفتح بقول إنَّ كُلَّ فعل وكُلّ مقصد يهدفُ إلى خيرٍ ما[2]. ويستنبط أرسطو من هذه القضية، على نحو مُباشرٍ ومُشكِل، أنَّ ثمَّة خيرًا تهدف إليه جميع الأفعال

المرء لا يمكن الفصل بينهما. ولكن لأنَّ أرسطو يعتقد -خلافًا للرواقيين على سبيل المثال- أن الفضيلة لا تضمن أن يُحقِّق للمرء الخير الأسمى، لأنه يُجوِّز أن يتعرَّض الشخص الفاضل لمصائب وخسارة جسيمة في الحياة، يبقى سؤال ما إذا كان يمكن -في أخلاقه- أن ينفصم الأمران. ولذا فإن التأكيد -كما يفعل- على أن جميع الأفعال تهدف إلى عافية الفاعل، ولأجل ألّا تفترقان، يجب أن يعتقد أن التصرُّف على نحو مُخزٍ يضرُّ بعافية المرء أكثر من المعاناة من خسارةٍ شخصية كبرى. ويبدو أن الحفاظ على هذه الفرضية ثمنه أكبر من تركهما تنفصلان. فبالتأكيد أنه ليس كلُّ فعلٍ مُخزٍ يضرّ بعافية الإنسان أكثر من الخسائر المُفجعة. فلو أنَّ الأخلاق اقتضت من أغاممنون أن يُضحِّي بابنته للآلهة، فإن الخسارة التي سيعانيها من قتل ابنته ستكون ضربةً أشد لعافيته من العار الذي سيلحقه إن هو رفض القيام بالتضحية.

(١) فيدور دوستويفسكي، مُذكِّرات قبو.

(٢) أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، الفقرة 1-3.

والمساعي، وهذا الاستنتاج هو ما يقوده إلى رؤيته القوية في أنَّ هدفَ كُلّ فعل ومقصد بشري هو عافية الفاعل. ولكن المرء ليس مُلزمًا باتِّباع أرسطو في هذا الاستنتاج من أجل أن يجد، في تقريره للفعل الإنساني، ذخيرةً يمكن أن يُهاجِم بها مبدأ الاختيار الجذري؛ فالقضية التي يستفتح بها أرسطو السِفر الأول من الأخلاق النيقوماخية، بحدِّ ذاتها، تُوفِّر هذه الذخيرة. إذ أنها تستلزم أن المرء لا يقدر أن يختار غايةً نهائيةً للفعل ظرفًا أو نشاطًا يعدُّه إمّا بلا قيمة أو ذو قيمة سيئة. وبعبارة أخرى، فهي تضع قيودًا على حُريَّة الإنسان من النوع الذي يضاد ما ينطوي عليه مبدأ الاختيار الجذري.

ولا يجب أن يكون هناك شكٌّ في أنَّ أولئك الذي يؤيّدون هذا المبدأ سيرون في البيان الاستفتاحي للسِفر الأول من الأخلاق النيقوماخية ما يُناقض فهمهم لقدرتنا في الاستقلال الشخصي. أيْ أنهم سيرونه مُعبِّرًا عن رؤيةٍ يمكن أن يعتقدها المرء بادي الرأي، لأن فكرة أن يختار شخص أن يكون عدوًّا لما هو خير له تستعصي على الفكر المعهود. أو ربما سيرونها تعبيرًا عن رؤيةٍ قد يعتقدها الشخص على نحو دفاعيٍّ، ليستر عن نفسه الاحتمالات المُقلِقة. وعلى أيِّ حال، سيؤكِّدون أن سؤال أتكون صديقًا أم عدوًّا للخير أو طرفًا مُحايدًا لا غير، هو سؤال يمكن للشخص أن يُقرره بنفسه ويجب عليه ذلك. والقدرة على الاستقلال الشخصي، على الرغم أنها لا تشمل -كما أثبتُّ في الفصل السابق- القدرة على تحديد ما الخير، تنطوي -على الأقل- على هذا الأمر. والشخص الذي يعتقد أنهُ مُلْزَمٌ بانتهاج ما يراه خيرًا فقط، لم يُمارس بعدُ -كما سيقولون- هذه القدرة تمامًا؛ وهو لم يصر حتى الآن فاعلًا مُقرّرًا لمصيره.

كامو -على سبيل المثال- يرى القدرة على هذا النحو. ولنتذكَّر أن النقطة الأرخميدية لفلسفته هو المنظور الذي يبدو من خلاله العالم عبثيًّا، وهو منظور القنوط الوجودي. ويتساءل كامو، لماذا يستمر المرء في الحياة ما إن يقتنع بهذا المنظور؟ ويعتقد أن هذا السؤال، وهو سؤال ما إذا كان على المرء الانتحار، هو السؤال الأول في الفلسفة العملية. فحين لا يبدو أن شيئًا في العالم يهم، ينبغي للمرء أن يجد واجبًا لسؤال: لِمَ الاستمرار[1]. ويُعامل كامو السؤال على أنه سؤال مطروح فعلًا؛ أيْ أنه يَعدُّ الانتحار خيارًا يمكن أن يتخذه الإنسان الذي يرى عبثية العالم، ليس لأنَّ الإنسان يمكن أن يُحقق خيرًا ما بإنهاء حياته وإنما لأن جميع الخيارات المتوفرة له تبدو بلا جدوى

(1) ألبير كامو، «أسطورة سيزيف»، ص. 3.

بالقدر نفسه. ولذا إن اختار الإنسان الانتحار، فإنه لا يرى في إنهاء حياته فعلًا له غاية يراها خيِّرة. ومن ثمَّ فإنَّ هذا سيُربك فرضية أرسطو في أن غاية كلّ فعل أو مسعى هو شيء يراه الفاعل خيرًا. عند كامو إذن، أن السؤال الأول في الفلسفة العملية يُحدِّد -على الأقل عند أولئك الذين يتصدَّون له- اختيارًا جذريًّا، وهو اختيار لا تستطيع الأخلاق الأرسطيَّة استيعابه.

بالطبع، فكرةُ أنَّ الانتحار هو شيء يُمكن أن يُقدِم عليه الشخص عمدًا من جرّاء رؤيته أن لا شيء قمين بالفعل في حياته، قد لا تكون سوى مُصادرة وجوديَّة، ولا تعدو أن تكون احتمالية مُجرَّدة. وفي نهاية المطاف، أن تكون لديك فكرة عن القيام بفعلٍ ما شيء، وأن تُقدِم على فعله شيءٌ آخر؛ فكون المرء قادرًا على الإتيان بفعل في ظروف تستدعي باعثًا كافيًا لفعله، لا يعني أن المرء يمكن أن يفعله في أيِّ ظرفٍ لا يكون ثمة عائقًا ماديًّا يمنعه. لنتذكَّر الأناس المتدينين جدًّا الذي يستشهدون احتجاجًا كما كان يفعل الرُهبان البوذيين في فيتنام زمن نظام الرئيس دِيَم، الذين كانوا يُحرِّقون أنفسهم احتجاجًا على اضطهاد النظام للبوذيين. فكونهم يستطيعون إشعال النار بأنفسهم، في هذه الظروف، لا يعني أن أيًّا منهم كان يمكنه أن يفعل هذا في ظروفٍ سلميةٍ حيث ليس للبوذيين أيُّ شكاوى إزاء حكومتهم. وغني عن القول، أن هذا لا يعني أن أيَّ أحدٍ يستوحي فكرة إحراق النفس من استشهادهم يمكن أن يخرج إلى ساحةٍ عمومية ويغمر نفسه بالوقود، وأن يُشعل النار بنفسه. وكون أن هناك ظروفًا تدفع الناس إلى الانتحار، لا يعني أن القنوط الوجودي أحدها. ويعامل كامو الانتحار كما لو أنه خيارٌ حقيقيٌّ يمكن أن يتخذه من توصّل إلى رؤية العالم بوصفه ميدانًا من الظواهر عديمة المعنى، لكن فعله هذا قد لا يكون إلَّا انعكاسًا لمُغالاته في القوّة العامِليَّة للبشر في تحقيق أفكار الأفعال التي يُفكِّرون بفعلها. ومن ثمَّ علينا ألَّا نعدَّ تناول كامو للانتحار نقضًا لفرضية أرسطو في أن جميع الأفعال تهدف إلى خيرٍ ما؛ وكل ما تُثبته هو أن رفض هذه الفرضية أساس فلسفته، وفلسفة من شابهه من الوجوديين.

4. هل ثمّة بواعث تهدف إلى فعل الشر في حدِّ ذاته؟

كيف يمكننا أن نحلَّ هذا التعارض بين الفرضية التي يبتدئ بها كِتاب الأخلاق النيقوماخية والمبدأ الوجودي في الاختيار الجذري؟ لحسن الحظ، حلُّ هذا التعارض قد لا يستدعي تقريرًا لمسألة القوّة العامِليّة البشرية التي يطرحها تناول كامو للانتحار؛ إذ أن هذا السؤال يُكافئ سؤال ما إذا كان يمكن

للفعل البشري أن يكون بلا باعثٍ أبدًا، والفرضية التي يبتدئ بها كتاب الأخلاق النيقوماخية، بأن كُلّ فعلٍ بشري يهدفُ إلى خيرٍ ما، هي فرضية أقوى من تلك التي تقول إنَّ كُلّ فعلٍ بشري يصدرُ عن باعثٍ ما. ولذلك، يمكننا أن نفحص سلامة الفرضية بالنظر في إمكانية أن باعث فعلٍ ما لا ينطوي على أن الفاعل يهدف إلى خير ما. وإن كان هذا الباعث مُمكنًا، فالفرضية غير سليمة، وعلينا أن نُزيل الاعتراض على الاختيار الجذري الذي تُثمره، من دون التصدِّي لمسألة القوّة العامِليّة البشرية التي يطرحها تناول كامو للانتحار.

لهذا الغرض، دعونا ننظر في نسخة من هذه الفرضية تعود إلى توما الأكويني (74-1224/5): كُل ُما يُراد إنما يُراد لوجهٍ من وجوه الخير (Sub ratione boni)[1]. وهذه النُسخة تكشف بدقة مصدر لَبسٍ في رؤية أرسطو. فمن جهة، قد يُريد المرء شيئًا لأنه يرى خيرًا فيه؛ أيْ أنه يكون موضوع رغبة المرء لأنَّ شيئًا خيِّرًا يَكْمُن فيه يستثير رغبة المرء فيه. ومن جهة أخرى، قد يرى المرء خيرًا في شيء لأنه يرغب فيه؛ أيْ عندما يرغب المرء في شيء، فإنه سيجد أن فكرة الحصول عليه بأيِّ طريقة ستشبع هذه الرغبة فكرةً مُحببة أو سارّة، وإن كانت فكرة الحصول على شيء مُحببة وسارّة فإن المرء يميل إلى أن يرى هذا الشيء على أنه خير. هكذا، في هذه الحالة أيضًا، موضوع الرغبة له وجه من وجوه الخير. وبما أنَّ غاية الفعل هي تحصيل موضوع الرغبة التي تبعث على هذا الفعل، فإن فرضية أرسطو مُلتبِسة على قدم المساواة. فمن جهة قد يصحُّ هذا لأننا نعمل من الرغبات في الأشياء التي نرغب فيها لأننا نرى شيئًا خَيِّرًا فيها، ومن أخرى قد يصح هذا لأن الرغبات التي نعمل منها تُوفِّر غايات لأفعالنا ونرى شيئًا خَيِّرًا في هذه الغايات لأننا نرغب في الأشياء التي تُمثِّلها.

التعارض بين فرضية أرسطو ومبدأ الاختيار الجذري يعتمد على أيٍّ من هذين الطريقين تصحُّ -إن صحَّت- الفرضية. والفرضية تُعارض المبدأ مُعارضة جوهرية إن صحَّ أننا نرى الخير في موضوعات رغباتنا بمعزلٍ عن رغبتنا بهذه الموضوعات. إذ أنه في هذه الحالة، لأننا مُقيّدين في رغبتنا بما يمكن أن نراه من خير بمُستقلٍّ عن رغبتنا، فإننا مُقيَّدين في اختياراتنا بالأفعال التي يمكن أن نرى -بمعزلٍ عن ذلك الاختيار- أن غاياتها خيِّرة بوجهٍ من الأوجه. وبينما يمكن أن نسعى في غايات سيئة في حقيقتها، لا يمكننا أن نفعل هذا إلّا نتيجة سوء إدراك لها بصفتها خيِّرة، ومن ثمّ لا

(١) الأكويني، الخلاصة اللاهوتية.

نسعى فيها إلا على سبيل الخطأ. هذا إذن قيدٌ ملموسٌ على حريتنا، وهو من النوع الذي ينكره مبدأ الاختيار الجذري.

أما إن كان المرء -من جهة أخرى- يعتقد صحة فرضية أرسطو على أساس أننا نعدُّ أيَّ شيء نرغب فيه خيرًا استنادًا إلى رغبتنا فيه، فإن الفرضية لا تعارض المبدأ معارضةً حقيقية: فالفرضية، حين تؤخذ على هذا النحو، لا تضع قيودًا على ما يمكن أن نرغب فيه، ومن ثمَّ فلا تُقيدنا -في اختيارنا- بأفعالٍ لها غايات يجب أن نعي أن لها خواصًا جديرة بالاختيار. وبكوننا أحرارًا باختيار ما نرغب أيًّا كان، ونرغب بكل ما يجذبنا بغض النظر عن خواصه المستقلة عن هذا الانجذاب، هي الحرية التي ينطوي عليها مبدأ الاختيار الجذري. وبالتأكيد -كما رأينا- المبدأ قد ينطوي أيضًا على حرية اختيار العمل بمعزلٍ عن الرغبات، أي بمعزلٍ عن كُلّ باعث. ولكن إمكانية هذا الاختيار فرضيةٌ ميتافيزيقيةٌ مُتنازع عليها، لهذا السبب فالتعارُض بين المبدأ وفرضية أرسطو الذي تخلقه يمكن التعامل معه على نحوٍ مُنفصل. ومن ثمَّ إذا نحّيناه جانبًا، يمكننا أن نستنتج أن فرضية أرسطو تُعارض المبدأ فقط إن كان صحيحًا بحكم رؤيتنا لشيء خيّر في موضوعات رغبتنا بمندوحة من رغبتنا في هذه الموضوعات.

ولكن فرضية أرسطو، إن صحّت على هذا النحو، عرضة لنفس الاعتراض الذي يُلقي بظلال الشكّ على رؤيته الأقوى القائلة إن جميع الأفعال تهدف إلى تعزيز عافية الفاعل. والرجال الذين أمضّتهم الحياة، كرجل دوستويفسكي القابع في قبوه، لا يُمثّلون فقط أناسًا ميّالين إلى أفعالٍ لا تهدف إلى تعزيز عافيتهم بل أيضًا يُمثّلون أناسًا ميّالين إلى أفعالٍ غايتها الأخيرة هي إفساد شيء يرونه خيرًا أو الإضرار به. ولأن معزى هذه الأفعال هو إفساد شيء خيّر أو الإضرار به، فإنها تُعارض فرضية أرسطو في أنّ كلّ فعلٍ أو مسعى يهدف إلى خيرٍ ما. فمثلًا عندما تفسد أحلام شابٍّ وتطلعاته، وعندما تصير الأمور إلى غير ما توقع، أي ما تمنّاه، فإن الخيبات قد تجعله قاسيًا ومَمرُورًا. وهذه المرارة حيال تقلّص آمال المرء في الحياة تقود غالبًا إلى ضِيق العَطَن وسوء السيرة مع الآخرين، وإلى سلوكٍ مسلكٍ مُسيء للذات ومُضرٍّ بها. ورجل القبو مثال على هذا: لنتذكّر قوله السالف، إذ يُعلّق بحماسة على محبته لتدمير الأشياء حتى لو كان في هذا ما يضرُّه. ولقد فقد اهتمامه بحياته وتقديره لنفسه، وكراهيته لنفسه تتبدّى في أفعالٍ مُهينة ومُدمّرة. وهذه أفعال لا يرى رجل القبو أن في غاياتها خيرًا.

يطلب منا دوستويفسكي أن ننظر تحت ذواتنا الاجتماعية، الأقنعة -إن صحّ التعبير- التي نقطن داخلها، والتي تتشكّل إلى حدٍّ ما بالتعامُل علنًا مع الآخرين. وأفعالنا في هذه التعاملات يمكن أن تُفهم عمومًا على إنها إما تنافُسيّة ومُعزِّزة للذات أو تعاونيّة وبنّاءة. وفي الحالتين، تُناسب فرضية أرسطو بسهولة. ونحن نفهم بيسرٍ أن لأفعالَ البِنى الاجتماعية غاياتٍ أغراضها مُضمَّنة في هذه البِنى، وأن هذه الأغراض نافعة إما لأفراد الفاعلين أو للمجتمع بعمومه. فشراء علكةٍ أو حلوى من بقالة محلية مثالٌ يوميٌّ على النوع الأول، أما رمي العلكة أو غلاف الحلوى في حاوية القمامة فهو مثالٌ على النوع الثاني. وحياتنا مملوءة بهذه الأفعال، فحتى عندما نكون وحدنا، في خلوة بيتنا، نلتزم أعرافًا في تدبير المنزل وفي الاستعدادات التي نُجريها لتقديم أنفسنا للآخر، والتي تُحدِّد قدرًا كبيرًا مما نفعل. ولكن ليس كُلُّ ما نفعله يُسهم في تعاملاتنا مع الآخرين؛ فالخلوة والخصوصيّة ليست شيئًا نحتاجه فقط لتجهيز أنفسنا للتعامل العمومي، بل أيضًا عباءةً نُخفي بها الأفعال التي لا تُسهم في تقديم ذاتنا. وهذه تشمل تلك الأفعال التي تُفعل في أماكن الخلوة والتي تُفعل لأجل ذاتها، كصنع تعابير وجه غريبة أمام المِرآة أو بَري جميع أقلام الرصاص التي في دُرجك على الرغم أنك لست بحاجة إلى أقلام رصاص مبريّة، والتي تُفعل في المجال العام وتكون غاياتها مُستترة أو بواعثها الحقيقية محجوبة، كالمقالب الثقيلة التي يُوقعها المرء بزميلته التي صدّت تقرُّبه منها أو الحوادث التي يتسبَّب بها لنفسه من لا يستطيع التعايش مع النجاح لتحقيق الفشل؛ وإن فكرنا بحياتنا العامة بوصفها تحدث علنًا وفوق الأرض، فإنها تلك الأفعال التي يجب أن ننبشها وننفض عنها التُراب لتستبين للنظر. وهي تلك الأفعال التي نحتاج معها في الغالب إلى جُنح الليل لتُفعل، أما إن فُعِلت علنًا فستكون مصدرًا للحرج أو العار. وأكيدٌ أن دوستويفسكي كان يُفكِّر بهذا عندما وصف بطل روايته القصيرة الغريبة بأنه رجلٌ في باطن الأرض.

أما أرسطو، الذي تصوَّر البشر بوصفهم حيوانات اجتماعية، فعلى الأرجح أنه توصَّل إلى آرائه بشأن الفعل البشري من هذا التصوُّر. وعلى الرغم من أنه لا يطلب سياقًا اجتماعيًا لمعقوليّة الأفعال، فمن المقبول قراءته على أنه يعد الأفعال تقع دائمًا بما يُلائم بنية اجتماعية معينة. وإحدى أدلة هذه القراءة هي افتراضه -بلا دليل- أنَّ العدالة والأمانة فضائل أخلاقية، أي امتيازاتٌ في الوظيفة العقلانية. وكون أرسطو لا يبدو مُنزعجًا من المشكلة الصميميّة في جمهورية أفلاطون -تلك التي طرحها غلوكون

وأديمنتوس على سقراط- يوحي برؤيةٍ للفعل العقلاني لا تسع النزوع المُعادي للمُجتمع المُتمثِّل في رجل دوستويفسكي القابع في باطن الأرض. إنها توحي برؤيةٍ عن حالات الانحراف عن أعراف الحياة الاجتماعية للإنسان- كتلك التي يعرضها رجل القبو ويُثني عليها في الوقت نفسه- بوصفها أعراض قُصورٍ في العقل العملي لا باعتبارها تباينًا في الباعث البشري. ومن ثمَّ فلربما أن فرضية أرسطو، في أن جميع الأفعال والمساعي لها غاية خيِّرةٌ ما، تعكس تصوُّرات مُسبقة تحول بين أرسطو وإبصار تلك البواعث والأفعال التي لا تتوافق مع رؤيته، أو لربما أنها تُعميه عن أنواع معينة من البواعث والأفعال في حياة الإنسان التي تَخفَى عادةً عن نظر الجمهور. ولكن قد تعكس فرضيته شيئًا سوى أنه لم يعرف الروسيين قط.

5. تقادُمُ جواب أرسطو

الأمثلة المُفنَّدة لها قوة محدودة في الحجاج الفلسفي، ورجلُ دوستويفسكي القابع في القبو ليس استثناءً. وعندما يُواجَه الأرسطيون المتعصِّبون بأفعاله وبأمثلة شبيهة، سيجاوبون بتأويل بواعث هذه الأفعال بما يتوافق مع فرضية أرسطو: رجل القبو -باعترافه- يتلذذ في معاناته ومهانته، ولذا -سيُحاجُّون- أنه يجعل نفسه تعاني أو يبحث عن الإهانة من أجل هذه اللذة. ولذا فأفعاله تهدف إلى خيرٍ ما. وكرَّة أخرى، الرجل الذي يصنع المقالب بزميلته التي رفضت تودده لها إنما يفعل هذا -سيُحاجُّون- من أجل ممارسة القوة على زميلته، وممارسة القوة على الآخر يعد عادةً أمرًا خيِّرًا. من الواضح أن هذه التأويلات ضرورية للحفاظ على رؤية أرسطو، وبعض هذه التأويلات ستكون متوفرةً دائمًا ما دام من المعقول -كما نوَّهنا- افتراض أن المرء يتلذذ بتحصيل الأشياء التي يرغب فيها. لذا يمكن تأويل أيِّ فعلٍ من رغبة على أنها فعل يسعى إلى اللذة بتحصيل موضوع تلك الرغبة.

ومع ذلك لدينا سبب قوي لمقاومة هذه التأويلات الأرسطية: فلأجل أن تكون مُستحقةً، يجب أن تكون أكثر من تطبيقات ارتدادية لمُعتقد دُغمائي في أنَّ جميع الأفعال البشرية تهدف إلى تحقيق خير ما. وعلى الخصوص، يبدو أنها يجب أن تقوم على تقريرٍ أعمق لسبب كون كُلِّ فعلٍ بشري له في جوهره هذه الغاية. بيد أنه لا يوجد تقرير يتوافق مع فهم الأفعال البشرية بوصف أنه مُسبَّبة ببواعث تنبثق منها. وبواعث كالحب والعطف، بالطبع، مفهومةٌ بوصفها تحثُّ على أفعالٍ تهدف إلى خير ما، إذ كلٌّ منها ينطوي على

رغبة بنفعِ موضوعها: فالحب ينطوي على رغبةٍ بإسعاد المحبوب، والعطف ينطوي على رغبةٍ بالتفريج عن كربة المعطوف عليه. ولكنَّ بواعث كالكراهية والضغينة والحسد والغلّ لا تُفهم بيسر على أنها تحثُّ على أفعالٍ إلى خيرًا ما؛ بل بالعكس، لأن كلّ واحدٍ منها ينطوي على رغبة بإيذاء موضوعه، نفهمها طبعًا على أنها تحثُّ على أفعالٍ تهدف إلى ما هو قبيح. وليس من الضروري، في فهمها على هذا النحو، أن يفترض المرء أن الشخص الذي يتصرَّف تحت تأثيرها يعتقد بوجود خيرٍ في إيذاء الآخرين أو في جعل حياتهم أسوأ. وعندما نفهم الأفعال انطلاقًا من البواعث التي تنبثق منها، نفهم أن الرغبات التي تنطوي عليها البواعث تشرح -إما بنفسها وإما بالتضافر مع معتقدات مُعينة- هذه الأفعال. إذ أن امتلاك رغبة في فعل شيء تعني أن تكون ميّالًا لفعله عندما تكون الظروف مواتية، ونتيجة لذلك فإنَّ ما يُعلِّل سبب إتيان المرء للفعل هو أن هذا الميل صادف اعتقادًا بمواتاة الظروف؛ واعتقاد المرء بخيرية الفعل أو تحقيقه لخيرٍ ما لا دور له في هذا التعليل، إذ تكفي تلك الرغبة وذلك الاعتقاد وحسب.

هنالك إغراء -كما رأينا- خصوصًا عندما يُستشهد بالأفعال القبيحة كأمثلة مُفنِّدة لفرضية أرسطو، إلى الدفاع عنها بتعريف هذه الرغبات على أنها -في صميمها- رغبات في اللذة التي يتحصَّل عليها المرء من إتيان الفعل، من إيذاء الآخرين أو في جعل حياتهم أسوأ. ولكنَّ الدفاع عن الرأي بهذه الطريقة يعني الخلط بين رغبتين مختلفتين. لنتذكَّر نقد بتلر في الفصل الثاني لمذهب اللذة السيكولوجية: فنظرًا إلى أنَّ اللذة التي يتحصَّل عليها المرء من إيذاء الآخرين تفترض مُسبقًا الرغبة في إيذائهم، فلا بُدّ أنَّ رغبةً في هذه اللذة تكون رغبةً مُختلفة. والأمر نفسه سينطبق كلَّما حاول المرء صرف الأمثلة المُفنِّدة للفرضية بإعادة تعريف الرغبات في فعل شيء ما أو الحصول على شيء ما بوصفها رغبات في اللذة التي سيجلبها فعل الشيء أو الحصول عليه. وقد يكون صحيحًا أنه متى استهدف فعلٌ اللذة فقد استهدف خيرًا ما، لكن بالنظر إلى أنَّ ليس كل رغبة هي رغبة في اللذة وبعضها رغبات في الإيذاء، فإنَّ الجزم بأنَّ هدف كل فعل هو اللذة لا يقوم عليه دليل.

وبالفعل، فالاستراتيجية العامة للدفاع عن فرضية أرسطو، بإعادة تعريف أيّ رغبة تُعطى مثالًا مُفنِّدًا للفرضية بوصفها رغبة في خيرٍ واضح، تُسيء فهم المشكلة التي تطرحها الأمثلة المُفنِّدة على التأويلات الأرسطية عندما نفهم أن الأفعال البشرية على أنها مُسبَّبة بالبواعث التي تنبثق منها.

والمشكلة هي أنه حين تُفهم الأفعال البشرية على هذا النحو، لا يحتاج المرء إلى أن يفترض فاعليها يعدُّون أفعالهم خيِّرةً لتعليلها. إذ يكفي الاستشهاد بالرغبة التي ينطوي عليها الباعث إلى جانب الاعتقادات ذات الصلة المُتعلِّقة بالظروف. وعلى سبيل المثال، معرفة أن شخصًا يرغب في شيء، ويعتقد أن بمقدوره تحصيله في تلك الظروف باتخاذ أفعالٍ مُعيَّنة، هو كل ما يحتاجه المرء لتعليل سبب اتخاذ هذا الفاعل لهذه الأفعال. وبالنتيجة، فإنَّ إعادة تعريف رغبة الشخص بحيثُ تُفهَم أنها رغبةٌ في خيرٍ ما لا يُضيف شيئًا إلى التعليل؛ وتصير مناورةً ارتجالية، تُتَّخذ لغرض إنقاذ فرضية أرسطو فقط. إذن الدفاع عن فرضية أرسطو يقتضي رفض تعليلات الفعل البشري، التي تتمثَّل بالاستشهاد بالبواعث التي تنبثق منها الأفعال، بوصفها غير وافية بالغرض. أو بما يؤول إلى نفس الشيء، يقتضي الدفاع معارضة تصوُّر الأفعال البشرية الماثل تحت هذه التعليلات، بوصفه مُشكِلًا. والتعليلات سببيَّة بمعنى أن الأحداث والظروف التي تسبق الفعل يُستشهد بها لتعليله، ولذا فالتصوُّر المُشكِل -كما يُزعَم- الكامن خلفها هو أن حدثًا يتمثَّل سببه في الأحداث والظروف السابقة عليه. ولمعارضة هذا التصوُّر، على المرء أن يعتقد أن الأفعال البشرية أحداثٌ لها طبيعة لا تتلاءم مع التعليلات السببيَّة. أي يجب أن يعتقد المرء أنَّ تعليلات الأفعال يجب أن تأخذ صورةً أخرى.

ولا غرابة أنَّ الدفاع الأكثر شيوعًا على هذا المنوال تتوسَّل بتعليلات لها صورة مُميَّزةٌ للطبيعانية الأرسطية، وهي تعليلات غائيَّة. وهذه التعليلات تفترض مُسبقًا أن الأفعال التي تُعلَّل تُفعَل عمدًا. ومن ثَمَّ فإن التصوُّر اللصيق بالفعل البشري هو تصوُّر الفعل المُتعمَّد. والمرء يُعلِّل الفعل المُتعمَّد بالاستشهاد بغايته، أي ما أراد الفاعل فعله أو تحقيقه بهذا الفعل. ولذا فصورة التعليل مختلفة عن صورة التعليل السببي. ويفترض المرء، بتقديم تعليلٍ كهذا، أن الفاعل رأى شيئًا مرغوبًا أو جديرًا بفعله الذي فعله، والسِمَة التي تجعل الفعل يبدو مرغوبًا أو جديرًا للفاعل تُعرِّف غاية الفعل. وعلى سبيل المثال، عندما نُعلِّل فتح رجلٍ للنافذة بقولنا: «إنه يسمح بدخول هواء نقي»، فإننا نُعطي غايةً لفتحه النافذة، ونعترف بها لأننا نفهم أن إزالة حاجزٍ يمنع الهواء النقي من دخول الغرفة سيجعلها أكثر راحةً. وتحديدُ ما يكون أو يبدو للفاعل مرغوبًا أو جديرًا إزاء الفعل يصبح معقولًا إن كان شيئًا يمكن أن يفعله المرء عمدًا. ولذلك فالتعليلات الغائيَّة تدعم رأي أرسطو. والفعل يهدف، بالضرورة، إلى خيرٍ ما بمعنى أن غايته، بالضرورة، شيء يبدو للفاعل مرغوبًا أو جديرًا بالتحقيق.

في التعليلات الغائية، فكرة أن فعلًا له باعث يتسبب بالفعل تُستبدل بفكرة أن العمل المُتعمّد هو العمل بهداية العقل العملي، وأن تكون فاعلًا عقلانيًا -أي فاعلًا يسترشد بالعقل العملي- يعني ساعيًا إلى ما هو خير أو طالبًا له. وشهوات الناس وعواطفهم -التي هي مصدر باعث الفعل في التعليل السببي للفعل البشري- هي في التعليل الغائي أحوال يُدرك بها الفاعلين العقلانيين أو يُحسّون بأن شيئًا خير أم شر. ومع أن هذه الإدراكات عرضة للخطأ، بالنظر إلى الطبيعة البدائية أو العنيفة أو المُتقلّبة لأحوال الشهوة أو العاطفة الكامنة خلالها، إلا أنها لا هي ولا الأحوال يمكن أن تُغيّر طبيعة المرء بوصفه كائنًا عقلانيًا. وليس يمكنها أن تصرف المرء عن السعي إلى ما هو خير أو طلبه. ولذا فالكراهية والضغينة والحسد وغيرها من المشاعر، في التعليل السببي للفعل البشري، يمكن أن تستحثّ أفعالًا تهدف إلى شيء قبيح، هي في التعليل الغائي أحوالٌ تُؤثّر في تصوُّر الفاعل العقلاني للحسن والقبيح، ولكنها لا تُغيّر توجُّه الفاعل في تحقيق ما حَسَن. وخلاصة القول إن الفاعل العقلاني، في هذا التصوُّر للفاعلية العقلانية الذي تقوم عليه التعليلات الغائية، يعمل -أساسًا- بصفته طالبًا لما هو خير أو ساعيًا فيه. وعليه فإن المرء يُعلِّل الفعل الإرادي بالإشارة إلى كيف أن الفعل يُحقِّق هذه الوظيفة.

وأيُ تصوُّرٍ غائيٍ للطبيعة عفا عليه الآن الزمن. وبالنتيجة، فإن التعليلات الغائيّة للظواهر الطبيعية قد استُبدلت بالتعليلات السببيّة أو تستخدم بالنيابة عن التعليلات السببيّة، أو أنها ما عادت مُستخدمة وصارت في حكم المتروك. ومن ثمَّ فإنَّ دفاعًا عن فرضية أرسطو يرفضُ التعليلات السببية لصالح تعليلات غائية، عليه عبء تبرير هذا الرفض للتعليلات السببية. ولذا فالتبرير لا يمكن أن يكون رفضًا بالجُملة للتعليلات السببية للظواهر الطبيعية لصالح تعليلات غائية، إذ أن هذا يُعادل إثبات تصوُّرٍ غائيٍ للطبيعة. ومن ثمَّ لا بد أنها تتمثَّل أولًا في تمييز الفعل الإرادي عن محض السلوك، الذي لا يُختلف على كونه ظاهرةً طبيعيةً ولذلك يمكن تفسيره بالأحداث والظروف السابقة التي تسببت به، وبعد ذلك إثبات أنَّ مَا يُميّز الفعل الإرادي عن محض السلوك هو أيضًا ما يجعله عصيًا على التعليل السببي. والتفريق بين الاثنين، الذي سيصطنعه المدافعون عن فرضية أرسطو، جلي: الفعل الإرادي -سيقولون- له غاية، بينما محض السلوك ليس له غاية. ولذا عبء الإثبات التي سيقع عليهم هو تبيان كيف أن كون الأفعال الإرادية لها غاية يجعلها عصيةً على التعليلات السببيّة.

والحجّة التي يحمل بها المدافعون عن فرضية أرسطو هذا العبء، هي -على التقريب- أن المرء يمكن أن يُقرّر أن لفعلٍ إرادي غاية فقط بعدَ أن الإتيان بالفعل يُحقِّقُ وظيفةً معينة. أي أن الفعل يكون له غاية لأن الفاعل -لكونه فاعلًا عقلانيًا- يُتصوَّر على أنه باحث أو طالب لما هو حسن وخيِّر، وليس على أنه كائن حي يرجع في سلوكياته إلى القُوى التي تُؤثِّر فيه. إذن أن غايتها مُغطاةٌ في الكيفية التي يخدم بها الفعل وظيفة فاعليته العقلانية، أي: كيف تُسهم في بحثه عن الحَسَن وطلبه له. والقوى التي تُؤثِّر في الشخص في وقت الفعل، والظروف والأحداث التي تجيء قبله فورًا، لا يمكنها بحدِّ ذاتها أن تُبيِّن هذه المُساهمة؛ إذ أنَّ تبيانها يفترض مُسبقًا وجود وظيفة يخدمها الفعل، وتعليل الفعل على أنه إرادي بالاستشهاد بهذه الوظيفة وكيف أنَّ الفعل يخدمها يعني تعليل الفعل تعليلًا غائيًا لا تعليلًا سببيًا.

هذا الدفاع عن فرضية أرسطو يقوم على افتراض أن غاية الفعل الإرادي تتحدَّد بسِمَةٍ في الفعل تجعله يبدو مرغوبًا أو جديرًا للفاعل. وفي مثال فتح النافذة، السِمَة التي جعلت الفعل مرغوبًا عند الفاعل هو أنَّ جعل الغرفة أكثر راحةً بإزالة العائق الذي يحول دون دخول الهواء النقي إليها. وهذه السِمَة تُحدِّد غاية الفعل لأنها تُبيِّن كيف أنَّ الفعل يُحقِّقُ وظيفة من وظائف الفاعلية العقلانية، ألا وهي البحث عن الحَسَن وتحرِّيه. السؤال الذي يطرحه هذا الدفاع إذن، هو ما إذا كان يمكن للمرء أن يفهم غاية فعلٍ إراديٍ من دون افتراض أنه يتحدَّد بسِمَةٍ تجعل هذا الفعل مرغوبًا أو جديرًا لدى الفاعل. فإن كان بمقدور المرء هذا، فليس بحاجة إلى افتراض فاعلية عقلانية لها هذه الوظيفة ليُعلِّل الفعل الإرادي. ومن ثمَّ فالدفاع سيفشل. وإن كان السبيل البديل الوحيد، لفهم امتلاك الفعل الإرادي غايةً ما، تعليلٌ سببيٌ للفعل، فإنَّ الاستمرار في دعم رأي أرسطو ليس سوى اعتقادًا لما أكل الدهر عليه وشرب.

6. قابلية إزالة التعليلات الغائيّة

كيف لنا إذن أن نفهم امتلاك الفعل الإرادي لغايةٍ ما من دون افتراض أن وظيفة الفاعل العقلاني هي البحث عن الحَسَن وتحرِّيه؟ لنجيب عن هذا، دعونا نستهل بحقيقة بديهية: أن هدف الفعل الإرادي هو تحقيق غايته. فعندما يعمل المرء فعلًا إراديًا، فإنه يعمل باستشراف للأحداث والأحوال التي تتحقق نتيجة لفعل المرء، وإحدى أو مزيجٌ منها هو ما يقصد

المرء إلى تحقيقه. وهذه هي غاية الفعل. وبناءً عليه فإنَّ سِمَة الفعل التي تُحدِّد غايته هي كونها على الأرجح ما ينتج في هذا الحدث أو الحالة أو مزيج من الأحداث والأحوال. والفعل -لا شك- قد يبدو لذلك مرغوبًا أو جديرًا لدى الفاعل، بمعنى أنه ينوله ما يريده. ولكن لا يتبع من هذا أن هذا يساعده على تحصيل ما هو خير وحَسَن، عندما يكون الخير شيئًا مُستقلًّا عمَّا يرغبه. ولذا إن كان لنا أن نفهم كيف يمكن لأفعال شخص أن تكون لها غايات من دون افتراض أن الشخص يعد هذه الغايات خيرًا، فيمكننا أن نفهم غاية الفعل الإرادي من دون افتراض أن فاعله، بوصفه فاعلًا عقلانيًا، يبحث عن الخير ويطلبه.

ما علينا أن نُحدده هو كيف تكتسب أفعال الشخص غاياتها أصلًا. دعونا نبدأ بأولى الرغبات البشرية، تلك التي تتكوَّن في سنّ الرضاعة من الرغبات والعواطف التي تتبدى فعلًا في الأسابيع القليلة التالية بعد الولادة؛ وهي رغبات الإشباع والنوم والمودة وتخفيف الألم، وغيرها من الأحوال. وتلبيتها مصدرُ لذَّةٍ، وإحباطها مصدرُ انزعاجٍ أو ألم. تجاربُ اللذة والألم هذه، عندما تُلبَّى الرغبات وتُحبَط، ترتبط بأشياءٍ يكون استهلاكها أو استخدامها جالبًا للإشباع أو بالعكس جالبًا للإحباط. وعليه فإنَّ طفلًا يلتذُّ بهذه الأشياء أو يشقى، ثم إنه يكتسب رغبات ونفورًا جديدًا، أي رغبات في أشياء استهلاكها أو استخدامها يُورث رضا ونفورًا من أشياء مواجهتها تُورث إحباطًا. والرغبات الجديدة هي في امتلاك الأشياء بحدّ ذاتها، وليس لغرض فائدتها في الحصول على الأشياء الثانية التي يريدها المرء. وعلى المنوال نفسه، النفور الجديد هو نفورٌ من أشياءٍ بحدّ ذاتها، وليس للإحباطات التي تُسببها هذه الأشياء. فقد يرتبط طفلٌ ببطانية أو دُمية -على سبيل المثال- بحكم أنها تُعينه على النوم. وقد لا تكون البطانية أو الدمية، أول الأمر، مما يُهم الطفل، لكنها تصير لاحقًا شيئًا يرغب الطفل في امتلاكه لأنه يُطمئن الطفل حينما يُترك بمفرده لينام. ومن ثمَّ ترتبط لذة الطمأنة بالبطانية أو الدمية، ونتيجة لذلك يصبح امتلاكها غايةً بحدّ ذاتها لأفعال الطفل لا في وقت النوم فقط بل في غيره من الأوقات أيضًا. أي أنها تصير -حتى في الأوقات التي لا يخلد فيها الطفل للنوم- موضوعًا لتفتيشات الطفل والتماساته وطلباته، فالطفل يريدها بحدّ ذاتها.

ميل -في الفصل الذي يُقدِّم فيه دليله على مبدأ المنفعة في كتابه النفعية- يتوسَّل أساسًا بنفس العملية لتعليل لماذا يصير الناس راغبين في

المال والسلطة والشهرة والفضيلة بحدّ ذاتها. يقول، مُركِّزًا على حب المال:

في الأصل ليس المال مرغوبًا أكثر من أيِّ ركام من الحصباء اللامعة، إذ أنَّ قيمته كامنة في الأشياء التي يمكن أن يشتريها فقط؛ فهو رغبة في أشياء غير نفسه، وما هو إلا وسيلة لإشباعها. بيد أنَّ حب المال ليس أحد أقوى الدوافع في حياة البشر فقط، بل إنه -في كثير من الأحيان- يُراد لنفسه وبحدّ ذاته؛ فالرغبة بامتلاكه غالبًا أقوى من استخدامه، إذ ما تنفك تتسع حتى تتجاوز الرغبة في الغايات، وتُزيحها. ومن ثمَّ يمكن القول، عن حق، إن المال يُراد لا من أجل غاية ما، وإنما هو جزء من الغاية[1].

وكذلك الأمر في «موضوعات الحياة البشرية الكُبرى» كالسلطة والشهرة، وينتهي ميل إلى القول:

ستكون الحياة أمرًا بائسًا ومُجدِبًا من مصادر السعادة، لو أن هذا التدبير من لَدُن الطبيعة، الذي بموجبه الأشياء غير المُكترثة أصلًا، ولكن المفضية أو المتصلة بتلبية رغباتنا البدائية، تصبح بحدّ ذاتها مصادر للذة أكثر قيمة من الملذَّات البدائية، على صعيد الديمومة والمجال الذي تغطيه من الحياة البشرية وحتى في قوتها[2].

من الواضحِ أنَّ العملية، التي يصير بها الشيء مرغوبًا فيه بحدّ ذاته نتيجةً لتكرُّر التجارب المُبهجة، لا تتطلَّب من المرء أن يعدَّ الشيء خيرًا وحَسنًا ليكون غايةً لأفعاله؛ وسيكون من الطبيعي أن يعدَّها خيرًا، لكنَّ هذا غير ضروريّ لهذه العملية. والأمر نفسه يمكن أن يُقال عن العملية التي يصير بها الشيء مبغوضًا بتكرار التجارب المؤلمة. ومن الجدير التنويه أيضًا إلى أنه في مثال ميل عن حب المال، يعمل المال أصلًا بوصفه أداةً لنيل أشياء أخرى؛ وبهذا الاعتبار، سيرى مُحبُّ المالِ أن المال خير، إذ كونه نافعًا صورة من صور الخير. ولكن اعتبار المال نافعًا ليس كاعتباره غايةً، وعليه فإن اعتباره المال خيرًا مستقلٌّ عن كونه غايةً له. أيْ أنه يرى المال نافعًا، ولكنه أيضًا يصبو إلى تحصيله بحدّ ذاته. وما ينمو في نفس مُحب المال هو تعلُّق عاطفي بالمال مثلما أن الطفل في مثالي يتعلَّق عاطفيًا بالبطانية أو الدمية. والنمو هو الخط الفاصل بين الرغبة في شيء لذاته ورؤية أنه نافع في تحصيل شيء آخر يرغب فيه المرء. وهذه التعلُّقات هي مصدر بواعث الفعل، إذ أنها

---

(١) ميل، النفعية، الفصل 4، الفقرة 6.

(٢) المرجع نفسه.

-عمليًّا- مُيُولات عاطفيّة. أيْ أنها مُيولات إلى نطاقٍ من العواطف المختلفة يتصل بالشيء أو الشخص الذي تعلَّق به المرء. والعواطف المختلفة في هذا النطاق تُناظر بواعث مختلفة: الخوف والغضب والرجاء والغيرة والتوق، وهلمّ جرًّا. والبيان في الكيفية التي تصير بها الأشياء غاية أفعال المرء متوافقٌ مع التعليل السببي لهذه الأفعال.

وأخيرًا، لا شيء في هذه العملية يمنع شيئًا ما من أن يكون غاية أفعال الشخص، على الرغم من أنه يعدُّ هذا الشيء قبيحًا أو شرًّا. فلو أن شخصًا وجد لذةً مُتكررةً من الإضرار بالأشياء أو تخريبها، فإنه قد يرغب في الإضرار والتخريب لذاته. ولربما أنَّ رجل دوستويفسكي القابع في القبو قد اكتسب ولعه بتحطيم الأشياء على هذه الشاكلة. وكيفما كان الأمر، فإن المقصود هو أن غايات الفعل التي تنتج عن هذه العملية قد تكون على شاكلة تجعل المرء يرغب فيها لذاتها قد تجعله يراها أيضًا قبيحةً. وهكذا بمقدورنا أن نرى كيف أنَّ رجل القبو يُشكِّل مثالًا مُفنِّدًا ناجعًا للنموذج الأرسطي.

7. الشكوكية الحديثة حيال العقل العملي

تخلى الفلاسفة الحديثون عن التعليلات الغائية للظواهر الطبيعية، وركَّزوا بدلًا عن ذلك على التعليلات السببية. وبمعاملتهم للأفعال البشرية بوصفها ظواهرَ طبيعية، بحثوا عن عللٍ سببية لها. أيْ أنهم أرادوا تعليل الأفعال البشرية على أنها نتائج للأحداث والظروف التي سبقتها. وهذه الطريقة في تعليل الأفعال البشرية تُسبب حَرَجًا للفهم التقليديّ لها بوصفها عمل العقل في المجال العملي. وبالفعل، فإنَّ بعضًا من الفلاسفة الحديثين، على الأخص ديفيد هيوم (1711-1776)، وقد وضعوا التعليلات السببية مكان التعليلات الغائية للأفعال البشرية، ذهبوا إلى إنكار أن الأفعال من عمل العقل أبدًا. ولأن الأفعال لا تتصل بعللها كما تتصل استنتاجات البرهان بمقدماته المنطقية، فإن الأفعال -على وجه الدقة- ليست نتيجةً عمليات العقل. وعند هيوم أنَّ علل الأفعال هي الشهوات والأهواء والرغبات والعواطف، إلى جانب التصورات الخارجية التي تستحثها، والعلاقة التي للشهوة أو الهوى بالفعل الذي يسببه -مثلًا علاقة الخوف بالفرار- ليست علاقةً استنباطيّة. فالخوف يُحرِّك صاحبه إلى الفرار، لكنه لا يسوق الأدلة لصالح الفرار. وبينما يمكن للمرء أن يستحدث تعليلًا غائيًّا كيما يكون الخير، الذي يهدف إليه الفعل، حجةً في صالح

إتيان الفعل، لا يمكن للمرء أن يستحدث على هذا المنوال تعليلًا سببيًا كيما تحثُّ أسباب الفعل على فعله. ونتيجة لهذا، يُنكر هيوم أن عمليات العقل يمكنها أبدًا أن تُثمِر فعلًا على نحو مُباشر.

وقد دعَّم هيوم هذا الرأي بوصف العقل وصفًا يحدُّ من مجال العقل؛ فعند هيوم أن العقلَ يعمل كُليًا في خدمة جهود صاحبه لفهم العالم من حوله، وهو القدرة التي يتمتع بها المرء ما إذا كانت أفكاره إزاء العالم صحيحة. وهيوم، بوصفهِ العقل على هذا النحو، يقتفي أثر هوبز: ففي اللفياثان يُصرِّح هوبز «ما العقل إلَّا عملية حساب (أي جمعٌ وطرحٌ) لنتائج المُسميات العامة، المُتواضَع عليها، لتحديد أفكارنا والدلالة عليها»[1]. وعلى المنوال نفسه، قصر هيوم قدرات العقل على الاستدلال البُرهاني والاحتمالي، أو كما نسميهما اليوم: الاستدلال الاستنباطي والاستدلال الاستقرائي. وفي الحالتين، استنتاجاتُ العقل -الاستنتاجات التي يستمدها المرء من الاستدلال- هي أفكار يُعبِّر عنها المرء في جُمَل كاملة. ولذا ليست الأفعال والشهوات والأهواء من استنتاجات العقل أبدًا. وهذا التصوُّر الضيِّق للعقل يجعل هيوم مُنشقًّا عن الفهم التقليدي للعقل باعتباره القدرة التي يسيطر بها الرجال والنساء على شهواتهم وأهوائهم. بل إنَّ هيوم، باندفاعٍ، يُقرِّر العكس، يقول في فقرة لطالما استشهد بها مُعجبوه: «العقل عبدٌ للأهواء والعواطف، ولا ينبغي له إلا أن يكون كذلك»[2]. ولقد كان شكُّه في احتمالية العقل العملي لا يعرف الكلل.

بالطبع، بوصفي لهيوم على أن شكَّه لا يعرف الكلل حيال احتمالية العقل العملي لا أعني أنه أنكر احتمالية الاستدلال في المسائل العملية. وهذا يجب أن يكون واضحًا من المناقشة السالفة عن العقل العملي. أي أنه يجب أن يكون واضحًا أن مفهوم العقل العملي الذي أستخدمه في توصيفي لهيوم هو مفهومٌ فلسفيٌّ مخصوص وليس مفهومًا يُستخدم في الحديث اليومي. لذا إن سُئلتَ، وأنتَ لست عارفًا بالمفهوم الفلسفي المخصوص للعقل العملي، عن الفرق بين الفكر العملي والفكر النظري، فستُجيب على الأرجح بشيء يشبه هذا: «الفكر العملي يختص بالمسائل العملية كمسألة متى تغلق البقالة في الليل أو ما إذا كانت البقعة السوداء في موقف سيارتك تعني أن سيارتك تُسرِّب زيتًا، بينما الفكر النظري فيختص بمسائل الفضول الفكري ككيف أصبح البشر يمشون على ساقين أو ما تعليل ظُهور أقواس قزح بعد الأعاصير». أي أننا، بالعادة، نعتقد أن

(١) هوبز، اللفياثان، الفصل 5، الفقرة 2.

(٢) ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، الكتاب 2، الجزء 3، القسم 3.

الفرق بينهما فرق في الاختصاص: الفكر العملي يختصُّ بالمسائل العملية، والفكر النظري يختصُّ بمسائل الفضول الفكري. ومن الواضح أنه ليس هناك أساس للتشكيك في هذا المسلك في تحديد المجالات المُختلفة للفكر. وهو تفريق فظ لكنه مفيد، ولربما يمكن استخدامه في بعض الأغراض. إنما في الوقت نفسه، ليس تفريقًا كاشفًا عن طبيعة الفكر بما يزيد على التفريقات الشبيهة بين التفكير العَلْماني والتفكير الديني أو التفكير العلمي والتفكير الإنساني. والأمر نفسه يجري على التفريق بين العقل العملي والعقل النظري. وفي الفهم العادي لهما، لا تُطرح الشكوك على أيٍّ منهما؛ ولكن ليس ثمة شيء مفيد في هذا التفريق.

إنما التفريق الفلسفي المخصوص هو الذي يستدعي الشكوكي: إذ أنه تفريقٌ بين طرازين من الاستدلال، وليس تفريقًا في الموضوع. ولكونه تفريقًا بين طرازين من الاستدلال، فهو تفريقٌ في داخل النفس البشرية. وعلاوة على هذا، هو تفريقٌ حاد؛ إذ لا توجد منطقة وسطى بين الطرازين. فالعقل العملي والعقل النظري -في التفريق الفلسفي- عمليتان استدلاليتان مختلفتان. فالاستدلالات التي تُميِّز العقل النظري تقود عادةً إلى معتقدات بوصفها استنتاجات لهذا الاستدلال، أما التي تُميِّز العقل العملي فإنها تقود غالبًا إلى أفعال بوصفها استنتاجات لهذا الاستدلال. خُذْ مثالًا على استخدام العقل النظري من استنباطك، الصادر عن ملاحظتك لرطوبة الشوارع والأرصفة في الصباح في طريقك إلى العمل أو المدرسة، أنها قد أمطرت في الليل. إن ملاحظاتك هي أحكام إزاء الأحوال الرطبة في الشوارع والأرصفة القريبة من منزلك، ومن هذه الأحكام استنتجت أنها أمطرت في الليلة الماضية. والاستنتاج هو مُعتقدٌ توصَّلت إليه بالاستدلال من هذه الأحكام. ولنتأمَّل على النقيض من ذلك، مثالًا على العقل العملي، أن تأخذ مظلة معك بينما تُغادر منزلك، لأنك عندما نظرت خارجًا رأيت سُحُبًا داكنة في السماء فداخلك توجُّس أنها ستمطر. وقد نتج عن ملاحظتك للسحب الداكنة واستشعارك قرب هطول المطر أخذك المظلة، هذا طبعًا إن كنتَ تودُّ ألا تتبلَّل وأنك من دون المظلة ستتبلَّل. فأخذُكَ المظلة هو استنتاج لهذا التفكير في الوسائل المؤدية إلى الغايات؛ فالأخذ بالوسائل التي ستبقيك جافًّا تتبع الملاحظات التي أجريتها حيال ظروفك تحت تأثير رغبتك في أن تبقى جافًّا. والقرارات -بمعنى التصميم على فعل شيء ما- عندما تُتخذ قبل فعله، هي استنتاجات الفكر العملي أيضًا. وفي الحالتين، سواءٌ أكان فعلًا أم قرارًا، العملية الاستدلالية التي انتجتهما مُباينة للعقل النظري.

استحدث أرسطو، في تقريره لدور العقل في الفعل، ما دعاه القياس العملي لإثبات كيف أنَّ الأفعال تنتج عن الاستدلال. والقياس العملي يتألَّف من مُقدِّمة كبرى، وهو مبدأ عام فيما هو خير، ومقدمة صغرى، وهو حكم في كيف يمكن للمرء أن يحقق هذا الخير في الظروف التي تواجهه، واستنتاج وهو فعل ما. هكذا يمكن للمرء أن يؤكِّد أنَّ إضافة الكالسيوم لحِميَته خير، ويحكم أنَّ الحليب غنيٌّ بالكالسيوم، ويستنتج بصبِّ كأس من الحليب لنفسه. هذا النوع من التفكُّر الذي يؤدي إلى العمل يُجسِّد استخدام العقل العملي، كما قرره أرسطو. وإنما هيوم يرفض هذا: فما يثمر الفعل -في رأيه- ليس الاستدلال من مقدماتٍ مثل (1) إضافة الكالسيوم لحِميةِ المرء خير، و(2) شُرب الحليب سيوفِّر المزيد من الكالسيوم. بل إنَّ ما يُنتِج الفعل هو الرغبة في المزيد من الكالسيوم في حمية المرء، وفي نهاية الأمر الرغبة في العيش مدة أطول أو الخوف من الإصابة بهشاشة العظام في سن الشيخوخة. والانتقال من هذه الرغبة أو هذا الخوف إلى الفعل -في رأي هيوم- ليس انتقالًا عقليًا، وليس استنباطًا. وإنكار احتمالية العملي هو إنكار لاحتمالية حدوث هذا الانتقال العقلي.

8. ما وراء الأخلاق عند هيوم

ما الآراء الماوراء أخلاقية التي تستتبع شكوكيَّة هيوم إزاء العقل العملي؟ لنُجيب على هذا، دعونا نأخذ فعل صبِّ الحليب -بوصفه استنتاجًا للقياس العملي الذي نظرنا فيه قبل قليل- ونضع محلَّه هذا التوجيه «يجب أن أتناول كأسًا من الحليب»، ومن ثمَّ نسأل ما إذا كانت شكوكية هيوم تنطبق على الاستدلال الذي يُمثِّله هذا القياس الجديد. ومن الواضح أن الإجابة تعتمد على كيف يفهم المرء هذا القياس: فمن جهة، إن أخذه المرء مأخذ التعبير عن فكرةٍ يمكن أن تصحَّ في بعض الحالات، فيمكن أن يكون استنتاجًا يُمثِّل القياس الجديد. وفي هذه الحالة، لن يكون الاستدلال مُختلفًا عن الاستدلال الاستنباطي المُتمثِّل في القياس المُعتاد، مثل:

(3) نيويورك تقع شرقيَّ فيلادلفيا.

(4) أنا أقطن في نيويورك.

إذن، أنا أعيش شرقيَّ فيلادلفيا.

أيْ أنه لن يكون استدلالًا ناشئًا عن الفعل. ومن جهة أخرى، إن اعتقد المرء أن التوجيه يُرشِد الفعل بالضرورة، أي بمعنى أن المرء إن فهمه بوضوح وقبله بصدق فسيتحرَّك إلى فعله بالضرورة، إذن لا يمكن للمرء أن يستنبطه من (1) و(2) باستدلالٍ سليم. هذا لأنَّ التوجيه، في الطريقة الثانية لفهم طبيعته، يُعبِّر عن حالةٍ عقليةٍ تحفيزيّة، وبالنظر إلى الشكوكية حيال العقل العملي فإنَّ الانتقال من الأفكار المُعبَّر عنها في هذه المُقدِّمات إلى هذه الحالة، لا يُمكن أن يكون انتقالًا عقليًا. وباختصار، ينبغي للمرء أن يكون قد استقرَّ على هذا الفهم أو على الآخر لطبيعة التوجيهات قبل أن تستتبع شكوكية هيوم وجهةَ نظرٍ ما وراء أخلاقية.

لكن كِلا البديلين ليسا مرضيين تمامًا. فتصوُّر التوجيهات على أنها تُعبِّر عن أفكار يكمن أن تصحَّ في بعض الحالات، يعني تصورها على أنها شبيهة بالقضايا الواقعية. ولكن، كما ألمح هيوم نفسه، ليس في القضايا الواقعية في حدِّ ذاتها ما يقود المرء إلى الفعل. فالشخص غير المعني تمامًا بالحقيقة المقرَّرة لن تُحرِّكه قضية ما على الرغم من اتفاقه التام معها. أما إن كانت الحقيقة تُبهجه أو تُضايقه، أيْ ترفع آماله أو تزيد مخاوفه، فسيكون استيعابه لها مُحرِّكًا له إلى مسار العمل هذا أو ذاك. ولكن التوجيهات لا تُؤثِّر إلا في أولئك الذين يوافقون عليها، فتُرشِد أفعالهم. وإذن، تصويرها على أنها شبيهة بالقضايا الواقعية يشوِّه طبيعتها.

لننظر إذن في النحو البديل لفهم طبيعتها، وهو تصويرها على أنها مُرشِدة للفعل بالضرورة. وتصوُّرها على هذا النحو يعني تصوُّرها بصفتها تعبيرًا عن أحوالٍ تحفيزيّة. وهذه أحوال الشهوة والهوى والرغبة والعاطفة وما شاكلها، تستدعي -على نحو لا يقلُّ عن الأفعال- تعليلات سببية، تكون الأحوال طِبقًا لها ناجمةً عن أحداثٍ وظروفٍ سابقة. ولكن سيكون من الغريب -في أحسن الأحوال- تعليل قبول شخصٍ لتوجيه ما أو رفضه بالإشارة إلى أحداثٍ أو أسبابٍ سابقة، وإنما يقبل المرء التوجيهات أو يرفضها بالنظر في الاعتبارات التي تدعو إلى هذه التوجيهات أو تصرف عنها. فامرأة قلقة إزاء هشاشة عظامها -على سبيل المثال- قد تقتنع بشرب الحليب ما إنْ تعلم أنه يوفِّر الكالسيوم الذي سيُقوِّي عظامها. وهذا يُثبِت أن الاستدلال انطلاقًا من المسائل التي تثير المرء أو تهمُّه يمكن أن يُثمر توجيهات كاستنتاجات. وهكذا يفشل تصوُّر التوجيهات على أنها تعبير عن أحوال تحفيزيّة في فهم كيف يمكن لها أن تكون مُؤيَّدةً بالعقل والحُجَّة.

وقد اختار هيوم الخيار الثاني. فلأنَّ علم الأخلاق علمٌ عمليٌّ -كما يجادل- فتعاليمه يُقصد منها التأثير في سلوك الذين يتقونها ويقبلونها. وعليه يقول: «الأخلاق... يخشن استشعارها لا الحُكم فيها»[1]. فتوجيهٌ يدعو إلى مساعدة الجار أو الحفاظ على الوعد يُعبِّر عن مشاعر قبول تجاه هذا الفعل، وتوجيهٌ يدعو إلى عدم الكذب أو عدم أخذ أكثر من حصتك العادلة يُعبِّر عن مشاعر استهجان تجاه هذا الفعل. ويعتقد هيوم أن الحجج التي تُساق لدعم هذه التوجيهات، هي حجج لتقرير حقائق يتسبب استيعابها بمشاعر القبول أو الاستهجان التي تعبِّر عنها التوجيهات. أي أنه اعتقد أن الرجال والنساء مفطورون على نحوٍ يجعلهم عندما يستوعبون حقائق تُرضيهم يشعرون بقبول تجاه الأفعال التي تُسفِر عن هذه الحقائق، والأمر ذاته في شأن الحقائق التي تسوؤهم. ومن ثمَّ فهو قد قرر موضع العقل والحجة في الخطاب الأخلاقي، أو هكذا ظنَّ.

وإنما مشكلة تقريره أنه يعتمد -كما أسلفنا- على العلَّة والمعلول لتبيان كيف تتراءى بعض الحقائق حجةً للتوجيهات أو حجةً ضدها؛ إذ أنَّ علاقة العلة والمعلول لا تُفسِّر الصِلَة القائمة بين الحقيقة والتوجيه، عندما تكون الأولى حُجةً للآخر. فرؤية حقيقةٍ بوصفها حجةً لتوجيهٍ يعني أنه ليس بمقدورك على نحو مُطَّرد إثباتُ هذه الحقيقة ورفض التوجيه، ما لم تتبين لك حقائق أخرى تقف ضد التوجيه. فعلى سبيل المثال، إذا عرفت أنَّ الحليب يُقوِّي عظامك وأخذت هذه الحقيقة حجةً على التوجيه «عليكَ أن تتناول كأسًا من الحليب»، من ثمَّ فإنك ستقع في التناقض إذا رفضت هذا التوجيه ما لم تتراءى لك حقائق أخرى -كأن يكون عندك حساسية من مُنتجات الألبان- تكون حجة ضده. والسبب الذي يجعل رفضك التوجيه تناقضًا يكمن في الأساس الذي حكمت به أن حقيقة تقوية الحليب لعظامك حجة للتوجيه. فلنتذكَّر أنه في رأي هيوم أن حقيقةً ما يمكن أن تكون حجةً لتوجيه أو ضده ما دام المرء مُكترثًا بها. وفي هذه الحالة، الحقيقة تقوم حجةً على التوجيه لأنك مُكترثٌ بأن تكون لك عظامًا قوية. ونتيجةً لهذا، لا يمكنك أن ترغب باطِّراد أن يكون لك عظام قوية وأن ترفض توجيهات الأخذ بأسباب تقويتها، ما لم يكن هناك حقائق أخرى تنتصب حجةً ضد الأخذ بهذه الأسباب. وفي العموم، سيقع المرء في الخُلْف إن رغب في س ورأى أن تحقيق س يستلزم فعل ص ولكن يرفض التوجيه الداعي إلى فعل ص، ما لم يتبيَّن حقائق تقف حجةً ضد فعل

(١) المرجع نفسه، الكتاب 3، الجزء 1، القسم 2.

ص. وعلى النقيض، إن كان شعورك بقبول شُرب كأس من الحليب ما هو إلّا نتيجة لاستيعابك عن طيب خاطر لحقيقة أن شرب الحليب يُقوّي عظامك، فلن يكون ثمّة تناقض إن شعرت بعدم استحسان شرب كأس من الحليب بعدما استوعبت بارتياح أنه سيُقوّي عظامك. ولن يكون في هذا تناقضًا أكثر من خلودك إلى النوم بعد تناول أقداحٍ مُتعدّدة من قهوةٍ قويةٍ جدًّا. وعلى المنوال نفسه، لن يكون ثمّ تناقض في رفضك لتوجيه شرب كأسٍ من الحليب بعدما استوعبت بارتياح حقيقة أن شرب الحليب سوف يُقوّي عظامك. من الواضح إذن أن تقرير هيوم لموضع العقل والحجة في الخطاب الأخلاقي يَفشَل.

9. العقل العملي في الفلسفة الحديثة

ما الذي يُبيّنه فشل تقرير هيوم لشكوكيته حيال العقل العملي؟ إحدى الدروس الجلية هي أن هيوم أبعَد النُّجعَة عندما أنكر أنَّ الأفعال يُمكن أن تكون من استنتاجات العقل. طبعًا، يمكن للمرء أن يُعرّف العقل -كما فعل هيوم وهوبز- على نحو يستبعد من عملياته أيّ عمليةٍ فكريةٍ ينجُم عنها الفعل. أي أن المرء يمكن أن يُقيّد عمليات العقل على الاستدلالين الاستنباطي والاستقرائي، أو «إضافة وطرح» الكلمات. ولكن هذه التقييدات بالضرورة قرارات لتعريف «العقل» تعريفًا ضيّقًا. وإن اعتقد المرء -كما اعتقد هوبز وهيوم على ما يبدو- أن العقل يُصوَّر على أحسن وجه على أنه قدرة على الفهم وأن أعماله من اختصاص المنطق والرياضيات، فسوف يُقيّد استخدامه للمصطلح. ولكن إن اعتقد المرء أن المنطق والرياضيات لا يعكسان إلا جانبًا من جوانب العقل، فسيُعرّف المصطلح تعريفًا أوسع. وعليه فقد يقرر المرء -في ضوء الاعتبارات التي بيّنت قصور تقرير هيوم- أن يُضمّن في نطاق المصطلح تفكُّرًا يُثمر عملًا. وهذه الاعتبارات بيّنت أن احتمالية وقوع تناقض بين أهداف المرء وأفعاله، ولذا إن اعتقد المرء أن تصوُّر العقل تصوُّرًا صحيحًا هو أن يشتمل على القدرة الإدراكية التي يستطيع بها المرء تمييز التناقض بين أفكاره وأفعاله وتصحيح هذا التناقض، فسوف يُوسّع نطاق مصطلح «العقل» لينطوي على كلا المجالين. وبعبارة أخرى، سيضيف المرء العقل العملي إلى القُوَى التي تندرج تحت المفهوم العام للعقل.

نتيجة لهذا، لأجل الدفاع عن شكوكية هيوم إزاء العقل العمل، على المرء أن يُخفّف من إنكارها القطعي لوجود استدلالات عقلية تُنتِج أفعالًا.

أي إن شاء المرء أن يُواصل إنكار وجود هذه الاستدلالات، فعليه أن يعترف بالمعنى الضيّق لمصطلح «العقل»، ومن ثمَّ احتمالية معنى أوسع للمصطلح يتضمَّن العقل العملي في نطاقه. وفي الوقت نفسه، ليس اعتراف المرء بالمعنى الأوسع يعني أنه تخلَّى عن شكوكية هيوم بالجُملَة. فمع أنَّ حُجة هيوم، ضد إمكانية وجود استدلالات عقلية ينتج عنها أفعال، تفشل في إثبات هذا الرأي قطعيًّا، إلَّا إنه يوجد في الحجة، ضمنيًّا، حجة شكوكية ضد فرضية أخرى حيال العقل العملي، وهذه الحجة الشكوكية المُضمَّنة تبيّن صعوبة الرد عليها.

الفرضية، التي تُضادُّها، تعود بنا إلى الوراء إلى النزاع بين العقلانيين والطبيعانيين الذي اعتبرناه في الفصل الثالث. لنتذكَّر أن المسألة التي فرقت بين هاتين المدرستين هي ما إذا كان بمقدور العقل، بمفرده، أن يشرع في الفعل. فيعتقد العقلانيون أن بمقدوره هذا، وعليهم فهم يَعزُون إلى العقل قدرة توليد البواعث التي تَضطَرع مع البواعث الناشئة من الشهوة الحيوانية والهوى. أما الطبيعانيون فيعتقدون أن جميع البواعث تنشأ من الشهوة الحيوانية والعاطفة، ومن ثمَّ فدور العقل مُقتصر على إطلاع صاحبه على عواقب الأفعال التي يتحفَّز إلى فعلها كيما يعمل بالبواعث المستنيرة. وهيوم، بمناهضته لإمكانية العقل العملي، يسوق حججًا متينة ضد الفرضية المُميّزة للعقلانيين في أنَّ العقل بمفرده يمكنه أن يستهل الفعل، ويدعم الرأي الطبيعاني المُعاكس. وهذه الحجة -في مُناهضة هيوم للعقلانية- هي ما يبقى من شكوكية حيال العقل العملي ما إن يقبل المرء -وقد جوَّز معنى أوسع لمصطلح «العقل»- أن الأفعال يمكن لها أن تكون استنتاجات لاستدلالات العقل بهذا المعنى. ولنسمِّ هذه الرؤية المُعدَّلة: الرؤية الهيوميَّة.

ودعوى هيوم تتمثَّل في ملاحظته أن لا عملية من عمليات العقل المُختلفة تُولِّد بواعث الفعل. وهيوم -كما أسلفنا- يُقسّم عمليات العقل إلى استدلال برهاني واستدلال احتمالي. وفيما يتصل بالاستدلال البُرهاني، يلاحظ أنه لا يُجاوز في استنتاجاته نطاق الأفكار، لأنَّه يُعنَى بالعلاقات المُجرَّدة بين الأفكار. فعندما نستدِل استنباطيًّا، نبدأ بمقدمات منطقية ونمرُّ بالاستدلال إلى نتيجة، إما بمقتضى علاقة ضرورية بين القضايا التي لها صورة مقدمات منطقية واستنتاج يأتي على صورة قضية، أو بمقتضى العلاقة الضرورية بين المفاهيم المُضمَّنة في المُقدمات والمفاهيم المُضمَّنة في

الاستنتاج. وفي كلا الحالتين، الاستدلال بطبعه يبقى في حدود فهمنا أو نظام مُعتقداتنا. أما فيما يتعلّق بالاستدلال الاحتمالي، فهيوم يُقرُّ أنه بسبب أنَّ هذا الاستدلال قد يُغنَى بعلاقات العِلّة والمعلول، فإن كان في ذهننا إمكانية شيء سارّ أو مؤلم، فستعبُر أفكارنا -مسترشدةً بالعقل من النتيجة إلى السبب- إلى الأحداث التي ستُسبّبها، ومن ثمّ يمكننا أن نتحرّك بالرغبة إلى تحقيق هذه الأحداث أو بالنفور إلى تجنُّبها. ولكنَّ هيوم، بعد ذلك، يُجادل أنه في هذه الحالة أنَّ باعث الرغبة أو النفور راجع إلى اللذة أو الألم في المُحتَمل، وليس إلى الاستدلال الذي قادنا إلى التفكير بالعلّة. وبالفعل، إن لم نستشعر لذةً في احتمال الحصول على هذا الشيء أو لم نستشعر ألمًا، فلن تستحثنا الرغبة أو النفور عند التفكُّر بالعلّة. يقول هيوم: «عندما لا تُؤثّر فينا الأشياء في حدّ ذاتها، لا يمكن لارتباطاتها أن تمنحها أثرًا أبدًا؛ ومن الجليّ أنه ما دام العقل ليس إلّا اكتشافًا لهذه الروابط، فلا يمكن لوسائل هذه الأشياء أن تُؤثّر فينا»[1].

لنفترض إذن أنّا أضفنا العقل العملي إلى قائمة هيوم لعمليات العملية. من الواضح أن هذه الإضافة لن تُؤثّر في مناهضة هيوم للعقلانية، إذا تصورنا العقل العملي على أنه القدرة على تمييز التناقضات بين أهداف المرء وميله إلى العمل بما يناقض هذه الأهداف، وحلها. أي أنه يجب أن يكون واضحًا أن هيوم يمكن أن يقول عن العقل العملي -عندما يُتَصوَّر على هذا النحو- ما قاله عن العقل البرهاني والعقل الاحتمالي؛ إذ أن القدرة على تمييز وحلّ التناقضات بين أهداف المرء وميله إلى العمل بما يُضّادها، تعمل وفق البواعث القائمة فعلًا، وليس ثمة حاجة لافتراض أنها تُولّد أيّ بواعث جديدة لفهم عمليتها. فعلى سبيل المثال، قد تميلُ إلى أخذ طريق ذي مناظر خلّابة في زيارتك إلى والديك، ولكن إن كنت عازمًا على الوصول إلى منزلهما بحلول العشاء وأدركت أنك بأخذك الطريق الخلّاب قد يقتضي منك وقتًا أكثر مما تملك، فمصلحتك في تناول العشاء مع والديك ستغلب. ولا حاجة إلى باعثٍ إضافيّ لحلّ التعارض. وقد تُخطط لقضاء إجازة، ويجب أن تُقرر بين قضائها في جبال كندا حيث يمكنك التزلُّج أو في سواحل كاليفورنيا حيث يمكنك ركوب الأمواج. فليس بمستطاعك أن تفعل الشيئين في الوقت نفسه، وعليك لأجل ذلك أن تختار بحسب ما يناسب هدفك الأكبر بقضاء إجازة مُمتعة. ومرةً أخرى، ليس من حاجة إلى باعث إضافي، بين رغبات التزلج وركوب الأمواج وقضاء إجازة ممتعة، ضروري لحلّ هذا التعارض.

(1) المرجع نفسه، الكتاب 3، الجزء 1، القسم 2.

الرؤية الهيوميّة المُعدّلة، مع أنها أضعف من شكوكية هيوم التامة حيال العقل العملي، هي مع ذلك كافية لتمكينه من الحفاظ على الرؤية الماوراء أخلاقية في جذور الأخلاق التي تناولناها في القسم الماضي، رؤيةُ أنَّ الأخلاق في صميمها مسألة شعور لا مسألة عقل. ومناهضته للعقلانية هي إحدى الفرضيتين اللتين يُقيم عليها هذه الرؤية. أما الثانية، فهي أن علم الأخلاق في الأساس علمٌ عملي؛ وتعاليمه ليست محض قضايا واقعية، بل إرشادات سلوكية يجب أن يقبلها من فهمها ويعمل بها. فعلم الأخلاق هو علم دراسة التوجيهات، والتوجيهات تُرشِد العمل. وبما أنَّ العقل خامل -كما يُحب هيوم القول في تعبيره عن مناهضته للعقلانية- فتوجيهات علم الأخلاق يجب أن تُخاطب رغباتنا ومشاعرنا إن شاءت أن تُؤثّر فينا. ومن هذا يتبع -في رؤية هيوم- أن لا توجيهًا -وعلى الخصوص مبدأ أو أمر أخلاقي حيال ما يجب أن يفعل الشخص- يكون رفضه مناقضًا للعقل بالضرورة. وما إذا كان رفض مبدأ أخلاقيٍ مُناقض للعقل يعتمد على المصالح والرغبات والاهتمامات والمخاوف وما شابه لدى الشخص الذي يرفض المبدأ، إذ أن هذا الرفض لن يكون مُناقضًا للعقل إلا كان يتضارب مع السعي إلى غايةٍ يميل الشخص إلى السعي إليها. ومن ثمّ فآراء هيوم الماوراء أخلاقية تُجيز مُخالفة الأوامر الأخلاقية حيال الصواب والخطأ أو ما يجب فعله وما يجب عدم فعله على نحو لا يسمح بنقد المخالفة على أنها غير عقلانية أو حق غير صحيحة. وفي هذه النقطة تتفق آراء هيوم مع آراء المدافعين عن الأخلاق الوجودية، وتُضاد الآراء الأرسطية.

التعارض بين الرأي الأرسطي والرأي الهيومي المعدّل في مسألة صحة المبادئ والأوامر الأخلاقية يُبرز بدقة الفرق في تصوُّرات العقل العملي. للتوضيح، فلننظر في توجيه بسيط مثل: «يجب أن تقود السيارة ببطء». في الرؤية الأرسطية للعقل العملي، هذا التوجيه، مثل عمل القيادة ببطء، يتبع من توكيدك أن السلامة من الحوادث المرورية خير ومعرفتك أن إبطاء سرعة سيارتك سيجعلك أسلَم في الظروف القائمة على الطريق الذي تقود فيه. والسلامة من الحوادث المرورية خيرٌ جليٌ في غالب ظروف القيادة التي يمكن أن تتخيلها، ومن ثمّ فالتوجيه صحيح إن كانت القيادة ببطء ستجعلك أسلَم. بالطبع إن كانت القيادة ببطء أخطر بسبب -على سبيل المثال- أنك تقود في طريق مُزدحم سريع، وكنت بالفعل تقود بأبطأ من السيارات التي حولك، فالتوجيه خاطئ. أما إن كانت صحة التوجيه -كما في الرؤية الهيوميّة المُعدّلة- لا تعمد على كونه خيرًا يتحقق بالقيادة ببطء،

وإنما على امتلاك المرء لغاية -أيْ موضوعًا لرغبة أو اهتمام ما-سيُحققها بالقيادة ببطء؛ إذ أنّ التوجيه لن يُرشد أفعال المرء ما لم يكن اتّباعه ينهض بغايةٍ ما لديه. والسائق الذي يهوى السرعة ولا يبالي بسلامته الشخصية أو سلامة الآخرين، سيرفض هذا التوجيه (شريطة ألّا يكون لديه غاية أخرى يمكن أن تتحقق بالقيادة ببطء طبعًا)، وبفعله هذا لن يُبدِي أيّ خللٍ في العقل أو جهلًا بالحقيقة الأخلاقية. في الرؤية الأرسطية، علم الأخلاق دراسةٌ موضوعية، وحقائقه العملية تتحدد بتحقيقٍ في الخير الإنساني. أما في الرؤية الهيوميّة المُعدَّلة، فعلم الأخلاق دراسةٌ عملية، ونتائجها ليست حقائق كُليّة وإنما مبادئ وأوامر لها حقيقة نسبية متصلة برغبات وعواطف ومشاعر كلّ فرد.

في الرؤية الهيوميّة المُعدَّلة، ثمةَ حقائق أخلاقية كُليّة فقط إن كان لكل الرجال والنساء رغبات مشتركة سينهض بتحقيقها الالتزام بالمبادئ والأوامر الأخلاقية. وغني عن القول إن هذا الشرط يُستبعد تحققه، إذ قلةٌ من البشر البالغين لهم شخصيات معادية للمجتمع بما يكفي لجعلهم بمنأى من القوة المُوجّه لهذه المبادئ والأوامر. ومع ذلك، قد يشترك البشر عمومًا بطبيعة اجتماعية فيما يتصل بأيٍّ من التعاليم والأوامر الأخلاقية صحيح، وبناءً على افتراض اجتماعيةٍ إنسانيةٍ مُشتركة يُقيم هيوم حجته على كون الأخلاق مُتأصّلة في المشاعر الاجتماعية لا في العقل. وفي هذه الرؤية، ليست التعاليم والأوامر الأخلاقية حقائق كُلّية، ولكنها صحيحة بالعموم. أيْ أنها توجّه أفعال البشر عمومًا.

10. مفهومُ كانط للعقل العملي

عقلُ كانط العملي يقف على الضدّ تمامًا من عقل هيوم العملي في مسألة جذور الأخلاق؛ فكانط يعتقد أن الأخلاق مُتأصّلة في العقل، وتقريره للآمرية المُطلقة بوصفها المبدأ الأعلى للأخلاق شاهد على هذا المُعتقد. وفي الوقت نفسه يعتقد كانط -كهيوم- أن التعاليم الأخلاقية تُرشد الفعل، بمعَنى أن الشخص الذي يفهمها ويقبلها يعمل بمقتضاها. لذا يعد كانط العقل مالكًا لقدرة ابتداء الفعل كما أنه مالك لقدرة إطلاع صاحبه على كيف يحقق غاياته. هكذا يوكد كانط الفرضية المُميّزة للأخلاق العقلانية، وإنما يستخدم تقريره للآمرية المطلقة بصفتها المبدأ الأعلى للأخلاق لإثباتها. ومثلما أن هيوم هو الدافع الأبرز عن مذهب مناهضة العقلانية في علم

الأخلاق بين الفلاسفة الحديثين، فكانط هو المدافع الأبرز عن مذهب العقلانية في علم الأخلاق.

من الجليّ أن كانط يرى أن إثبات الفرضية العقلانية يستلزم توسيعًا لفهمنا للعقل العملي: إن كانت عمليات العقل العملي مقصورة على تمييز وحلّ التناقضات بين أهدافنا ميلنا إلى العمل بما يُضاد هذه الأهداف، فدوره في إنتاج الأفعال سيكون دور الفيصل بين البواعث غير العقلانية المُتعارضة. وفي هذه الحالة، لن يكون للأخلاق حقٌّ في طاعتنا أكثر من أيّ موضوعٍ آخر من موضوعات الاهتمام أو الرغبة. ونتيجة لهذا، فإن عمليات العقل التي تُثبِت التعاليم والأوامر الأخلاقية يجب أن تُوفِّر بواعث العمل كما وجهت؛ ويجب أن توفّرَ بواعث عقلانية محضة. وهذا ما يُسميه كانط العقل العملي المحض. ولكنه لم يعتقد أنّ عرضًا للأخلاق لا غير يُثبت أن العقل هو مصدر هذه البواعث؛ فعرضه يتألّف من تحليلٍ لفكرة العمل انطلاقًا من الواجب أو الاحترام للقانون الأخلاقي الذي يُثمِر الصياغات المُختلفة للآمرية المُطلقة بوصفها المبدأ الأعلى للأخلاق، ولكنَّ تحليل فكرة -كما يُلاحظ- لا يكفي لتحقيقها في حياة البشر أو حتى في تبيان كيف تُحقق؛ فلأجل تحديد هذا، على المرء أن يجد في قوانا العقلية عمليات تكفي لتحقيقها.

كيف يمكن إذن أن يُعاد تَصوُّر العقل العملي بحيث يتضمَّن العمليات المطلوبة لتكون البواعث الأخلاقية بواعث عقلانية محضة؟ لا بد أنها العمليات التي تُنظِّم الفكر العملي، مثلما أن عمليات العقل النظري تُنظِّم الفكر النظري. فالمُعتقد العقلاني يَنتُج عن التفكير النظري حينما يُنظِّمه العقل النظري تنظيمًا حَسَنًا. وهذا التفريق أساسيٌّ في فلسفة كانط؛ فبرنامجه يجعل -أساسًا للقانون الأخلاقي- لا معايير أساسية للصواب والخطأ نعرفها بممارسة حدسنا العقلاني، وإنما مبادئ صورية للعقل العملي تُنظِّم التفكير الذي نضطلع به لتحديد أفعالنا ولا يمكن أن يسير من دونه. وهذه المبادئ الصورية يجب من ثمَّ أن تشتمل على بعض المبادئ -على الأقل واحد- يُثمِر تنظيمه للفكر العملي بواعث بلا عونٍ من بواعث قائمة مُسبقًا. ويُحدِّد كانط نوعان من المبادئ الصورية مُتعارضان: الآمريات المشروطة والآمريات المُطلقة. النوع الأول يُنظِّم الفكر العملي بتحويل الباعث لتحقيق غايةٍ صمم الفاعل على السعي فيها إلى أفعال يرى الفاعل أنها وسائل ضرورية إلى تحقيقه. لذا لا يمكن أن يكون مصدرها بواعث عقلانية محضة. والنوع الثاني يُنظِّم الفكر العملي بامتحان خطط العمل -ما

يسميه كانط المُسلَّمات- بمحكّ المشروعية، وقمع العمل بتلك المسلمات تُخفق في الامتحان. وهذا التنظيم قد يُثمِر بواعث عقلانية محضة، شريطة ألّا يجري الامتحان تحت تأثير بواعث قائمة مُسبقًا.

يؤكّد كانط أنه ليس كذلك: فعندما تمتحن مسلمة فعل بمحكّ المشروعية المتضمَّن في الآمرية المطلقة ويُحدِّد أن المسلمة تُخفِق، فإنك تتجه إلى قمع أيّ ميلٍ لديك للعمل بهذه المسلمة. وباعثك على قمع الميل هو ما يسميه كانط باعثُ الواجب أو احترام القانون الأخلاقي. وبينما هذا الباعث يُضاد ميلك إلى العمل بالمسلّمة، فإنَّ الصراع بين هذين الاثنين ليس كذلك الصراع الذي أشرنا له في مثالنا السالف بين الرغبة في أخذ الطريق الخلّاب والرغبة في الوصول إلى منزل والديك بحلول وجبة العَشاء؛ ففي هذا المثال السابق، الرغبتان المُتصارعتان على قدم المساواة، بمعنى أنه يمكنك حلُّ النزاع بإيجاد مقياسٍ مُشترك تُقرِّر به بينهما. وقد اعتقد كانط أن المقياس المشترك في كلّ حالات صراعٍ من هذا النوع، هو مقدار مساهمة إشباع الرغبة في سعادتك. أيْ أنّك -في رأي كانط- تقرر بينهما بتحديد أي الرغبتين سيعطيك تلبيتها قدرًا أكبر من اللذة. ولكنك لست بحاجةٍ إلى كانط في هذه النقطة، إذ يمكنك أن تستخدم -كمقياس مُشترك- الأهمية التي تُعلقها على تلبية الرغبة. وعليه فإنك تُقرِّر بينهما بتحديد أيّ رغبةٍ تهتم لإشباعها أكثر. وكيفما كان الأمر، نقطة كانط الرئيسة هي أن الصراع بين البواعث، الذي يقع حينما يتحرَّك المرء بباعث من الواجب لقمع ميلٍ إلى العمل غير المشروع، هو صراع مُختلف. فالمرء لا يمكن أن يحله بإيجاد مقياسٍ مُشترك يفصل به بينهما؛ بل يعتقد كانط العكس، أن ليس يوجد مقياس مُشترك[1]. فباعث الواجب، لكونه باعثًا يقمع الميل إلى الفعل، ينتمي إلى نسقٍ أعلى من نسق ذلك الميل. وبالفعل، لأن باعث الواجب مُتأصِّل في الحكم الذي يمنع ذلك الميل؛ فالحكم، الذي تفشل فيه مسلمة فعل ذلك الميل في اختبارات المشروعية التي تنطوي عليها الآمرية المُطلقة، جليٌّ التفوق على ذلك الميل. وتفوقه المُتجلّي -يُجادل كانط- يعكس تأصّله في عمليات العقل.

والحجة مُقتضبة: قمعُ الميل، الناتج من معرفة المرء بأن العمل بالمسلمة التي نشأ منها الميل سيكون عملًا غير مشروع، يُمثّل قدرة الشخص على التراجع خطوة إلى الوراء من الرغبات والعواطف الطبيعية

(1) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص. 29-30، ترجمة إل دبليو بَك، 1956. الإشارة إلى أرقام الصفحات كما وردت في نسخة الأكاديمية البروسيّة.

التي تُحرّكه، ليقوّم تأثيرها. وعندما يُحرّك التقويم المرء إلى قمع الميل، قوته الدافعة لا يمكن أن تكون نابعة من عاطفة أو رغبة طبيعية. هكذا يُحدِّد كانط مصدر البواعث العقلانية المحضة في قدرتنا على التقويم الانعكاسي لرغباتنا وعواطفنا الطبيعية، وعندما لا يُصطنع هذا التقويم لخدمة رغبة أو عاطفة طبيعية ما. وهذه القدرة تتمثَّل -في أخلاقِ كانط- باستخدام الآمرية المُطلقة لاختبار مسلمات فعل المرء، ولكنَّ حجته على أنها موقع العقل العملي المحض لا تعتمد على مراسم الاختبار. ما يهم في الحجة هو أن الناس قادرون على التقويم الانعكاسي للرغبات والعواطف الطبيعية التي يعملون بها، وأنهم يتحرّكون بهذه التقويمات.

بالطبع، حتى في الرؤية الهيوميّة المُعدَّلة، يمكن للناس أن يقوموا الرغبات والعواطف الطبيعية، التي يعملون بها، من منظورٍ غير مُتحيِّز. وبالفعل فإن هيوم يجعل هذه التقويمات مركزيةً في تقريره للفضيلة والرذيلة، إذ أنَّ تقريره ينطلق من فكرة أن البواعث هي الموضوعات السليمة لمشاعر الاستحسان الأخلاقي والاستهجان الأخلاقي. وعلاوة على هذا، يستشعر المرء هذه المشاعر من منظور عامٍّ أو مُتجرِّدٍ للعالم، وهو منظور يمكن أن يتخذه الجميع أو غالبية الناس. بيد أن التقويم في هذه الحالة يتألَّف حصريًا من ابتهاج المرء أو استيائه ما إن يُميِّز أو يُفكِّر بالباعث الداخلي لأفعال الشخص. وبهذا الاعتبار، ليس لها سلطة تُميِّزه عن غيره من الرغبات والعواطف. وهذه التقويمات هي أحوال قبول واستنكار بما لا شكَّ فيه، لكن عند هيوم «الاستحسان» و«الاستهجان» ما هي إلا أسماء لمشاعر سارة معينة ومشاعر بغيضة مُعينة. ونتيجة لهذا، عندما يقع -على سبيل المثال- صراعٌ بين مشاعر الاستهجان والباعث الداخلي الذي هو موضوعه، فإن الصراع شبيه بالصراعات الأخرى بين الرغبات الطبيعية؛ فهو لا يطرح مسألة تفوُّق الاستهجان على الباعث الداخلي. وخلافًا لتقرير كانط، ليس ثمة إذن سبب لافتراض أن التقويمات، التي تنطوي عليها مشاعر الاستحسان والاستهجان، ناتجة عن العقل. ومن ثمَّ فإن ما يؤمِّن الفرضية العقلانية -في تقرير كانط- ليس قدرة المرء على التقويم الانعكاسي من منظور مُتجرِّدٍ لبواعثه فحسب، بل أيضًا طبيعة هذا المنظور الذي يجري منه المرء تقويماته؛ إذ يجب أن يكون منظورًا مُنفكًّا عن رغبات المرء وعواطفه الطبيعية.

11. الحريةُ والعقل

يُماهي كانط هذا المنظور المُنفصل بالحرية الإنسانية؛ إذ لو لم نكن قادرين على تقويم عواطفنا ورغباتنا الطبيعية من منظور كهذا وعلى كبحها إن وجدناها غير مقبولة، فسنكون - إن صحَّ التعبير- تحت رحمتها -ورحمة القوى الطبيعية بالعموم- في كلّ ما نفعله. أي إن كانت رغباتنا الطبيعية وعواطفنا المصدر الأعلى لجميع الأفعال البشرية، فسيكون كُلُّ فعلٍ بشري نتيجة تلك الأحداث والظروف التي انتجت الباعث، وتلك الأحداث والظروف بدورها ستكون نتيجة أحداث وظروف أسبَق، وهكذا دواليك. والحرية البشرية -في رأي كانط- تتطلّب أن يكون الرجال والنساء قادرين على الفعل بمحض إرادتهم، ويجب أن تكون قدرتهم على تحديد إرادتهم مستقلةً عن قُوى الطبيعة. وهذه القدرة -يعتقد كانط- توجد في العقل العملي المحض؛ وهي القدرة على جعل أفعال المرء متماشيةً مع المعايير، التي بموجبها تُقوَّم الرغبات والعواطف الطبيعية -بواسطة تقويم مسلمات الفعل التي تنشأ عنها- والتي تصدر عن العقل. إذن هذه المعايير هي تعاليم أخلاقية لها سلطة كُليَّة وحقيقة مُطلقة.

أما الرؤية الهيوميّة المُعدَّلة، فلا تعزو هذه الحرية إلى البشر: فالطبيعانية، التي تُمثلها هذه الرؤية، تعتقد أن أفعال البشر أحداثٌ طبيعية ومن ثمّ يمكن تعليلها بالقوى والظروف التي تُدرس في العلوم الطبيعية التي تُفسّر الأحداث الطبيعية الأخرى. وعند الطبيعاني، فكرةُ منظورٍ يمكن أن ينفصل فيه الشخص عن رغباته وعواطفه الطبيعية هي فكرة مبغوضة؛ فهي فكرة عن مكانٍ، بمنأى عن قوى الطبيعة، حيث يمكن للرجال والنساء أن يُزيلوا أنفسهم، ولا وجود لهذا المكان. والحرية التي تعِدُ بها متهافتة ما دام البشر منتمين بكليتهم إلى العالم الطبيعي. والحرية البشرية -عند الطبيعانيين- هي الحرية التي يتمتع بها الناس عندما يفعلون ما يرغبون فيه، شريطة أن تكون الرغبات التي يعملون بها رغبات يُسرّون بها. والحرية -على هذا الرأي- شيء يُحقق في الحياة، إذ أنها لا تتطلب فقط بيئة خارجية مَفضية إلى جعل المرء قادرًا على فعل ما يُريد فحسب بل أيضًا تتطلب تحرير النفس من الصراعات الداخلية التي تخلق تضاربًا وشكًّا في الكيفية التي يجب أن يُسيّر بها المرء حياته. والصراعات الداخلية في العادة هي أكثر العوامل المُعوّقة في حياة الإنسان، كما أنها الأصعب في التغلّب عليها. ومع أن تحقيق الاتساق الداخلي يتطلّب عقلًا عمليًّا لرؤية التناقضات، إلا

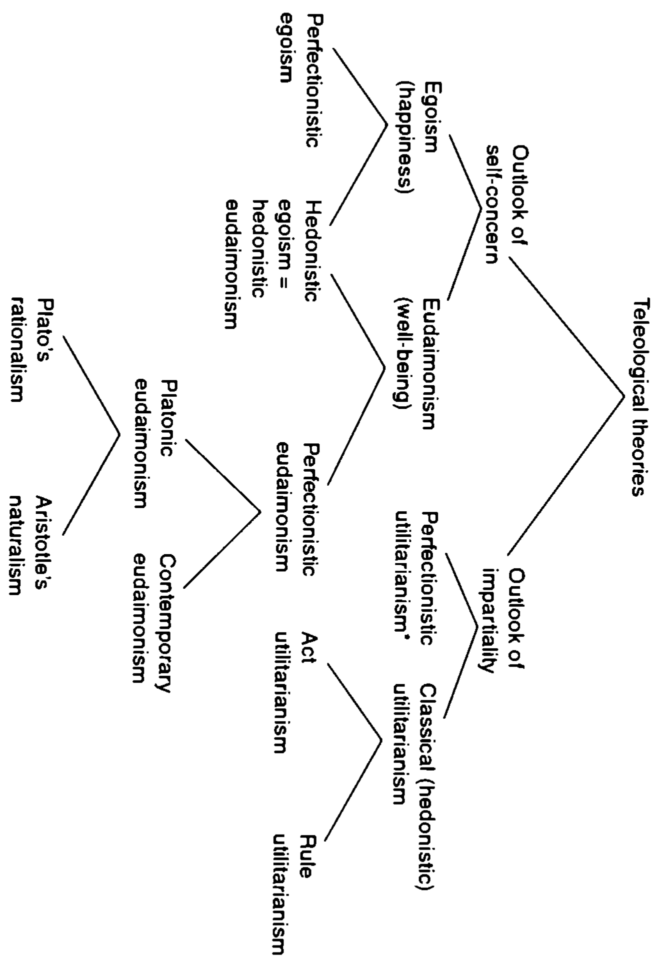
أنَّ حلها لا يأتي دائمًا من خلال حكم عقلاني إزاء غايات المرء وأهدافه. وفي هذه الرؤية، ما إذا كان هناك أيُّ توجيهات تُعدُّ حقائقَ عملية كُليَّة يعتمد على ما إذا كان ثمة أيُّ غاية أو هدف يملكه البشر قاطبةً، وما إذا كانت هذه الغاية أو الهدف لا يمكن تحديدها قَبليًا. وكيفما كان الأمر، كلُّ الحقائق العملية مقترنة بغايات الناس. ولا يوجد توجيهات (أو تعاليم أخلاقية) لها حقيقة مُطلقة.

يُنكر الوجوديون، أيضًا، أن أيَّ تعاليم أخلاقية كُليَّة صحيحة بالُمطلق. وهذا ما يستلزمه مبدأ الاختيار الجذري. وعليه، خلافًا لكانط، يعدُّون الحرية البشرية تُنافي وجود توجيهات أخلاقية كُليَّة صحيحة بالُمطلق. وفي الوقت نفسه، يتفقون مع كانط على اعتبار قدرة الحرية بوصفها ضرورية لإنسانيتنا. فالحرية ليست شرطًا يُحققه البشر، وإنما شيء متأصِّل في قدرتنا على الاختيار. ولكن خلافًا لكانط لا يُماهون هذه القدرة مع العقل العملي؛ إذ أنها قدرة يمكن أن يستخدمها المرء للتأمُّل في الرغبات والعواطف التي هي بواعثُ أفعاله، ولكنه يستخدمها لإقرار هذه البواعث أو نبذها استنادًا إلى قرار المرء حيال نوع الشخص الذي يكونه وأيُّ حياة يريد أن يعيش، لا بتقويمها إزاء معايير أصدرها العقل. فالحرية البشرية -عند الوجوديين- ليست موافقة للعقل. وعندما يستخدمه المرء في اتخاذ الخيارات المصيرية، ككيف يجب أن يعيش، لا يمكنه أن يُعوِّل على العقل ليحدد له أيُّ الخيارات هو الصحيح. وحتى التفوُّق الجلي لباعث الواجب، الذي يتوسَّل به كانط، موضع شكٍّ عند الوجوديين؛ فالإذعان له، بوصفه يُبرز سُلطة المعايير الأخلاقية في تقويم رغبات المرء الطبيعية وعواطفه، سيكون تنازلًا عن الحرية، إذ أن الرؤية الوجودية هي أن السلطة العليا في مسائل كيف يجب أن يعيش المرء، ومن ثمَّ أيُّ الرغبات والعواطف يجب أن يعمل بها، تعود إلى قرارات الفاعل الواضحة والصادقة. لذا، مع أنَّ باعث الواجب قد يبدو متفوِّقًا على كُلّ رغبة أو عاطفة طبيعية يتناقض معها، إلا أنه ما يزال خاضعًا لقرار المرء إزاء كيف يريد أن يعيش. وبينما قد يعترض أتباع كانط بأنَّ مُخالفة باعث الواجب يعني مخالفةً للعقل، يمكن للوجوديين أن يُجيبوا بأنَّ تجاهل الواجب يبقى خيارًا مُتسقًا، ولو أنه جذري، حتى لو خالف العقل في تصوُّرِ كانط الُمعزِّز للعقل. ومن ثمَّ فإن هذا استخدامٌ مفهومٌ للاستقلال الشخصي. أما إن اعتقدت أنه ليس بوسعك أن تتجاهل الواجب في الوقت الذي يكون تجاهله مُتسقًا، فهذا -عند الوجوديين- تنازل عن حريتك.

يبدو إذن أن دراستنا للعقل العملي في الفلسفة الحديثة تتركنا لنقرر بين ثلاثة مواقف متضادة. وإن كان الأمر هكذا، قد يبدو كما لو أننا سنُفضِّل الوجودية تلقائيًا، إذ أنَّ تقريرنا بين هذه المواقف يتطلَّب اختيارًا حيث ليس ثمة معيار للصحَّة. أي يلوح أن الأمر يتطلَّب اختيارًا جذريًّا. فبعد كُلِّ شيء، كيف للمرء أن يُقرِّر أيًّا من التصورات الثلاثة للحرية، التي تتوافق مع هذه المواقف الثلاث، تنطبق بصحَّةٍ على البشرية؟ هذا القرار يبدو أنه لا يقلُّ عن تقرير كيف يفهم المرء إنسانيته وإنسانية الآخرين، وأيُّ قرار أفدح -بيد أنه غير مُحدَّد- من هذا؟ حتمًا أنَّ دراسةً تنتهي إلى هذا القرار، توحي بتفوُّق الوجودية.

بيد أن هذا الاستنتاج سيكون مُتسرِّعًا جدًّا. إذ يجب ألَّا نخلط مسألة فلسفية تبدو غير مقررة بمسألة من الطراز الأول في علم الأخلاق، والمسائل التي ينشأ عنها الاختيار الجذري تنتمي للنوع الثاني. أمّا ما تكشف عنه دراستنا فهو أن مسألة طبيعة الحرية البشرية بنفسها مسألةٌ من الطراز الثاني، وهي مسألة عمّا إذا بمقدورنا أن نجد أجوبةً قائمةً على العقل على مسائل الطراز الأول من علم الأخلاق، وأيُّ نوعٍ من الأجوبة هي إن كان بمقدورنا. إنها مسألةُ ما وراء الأخلاق. وبالتأكيد قد تكون مسألةً لن نتوفَّر على قدرٍ كافٍ من المعرفة والفهم لإنسانيتنا مما يوصلنا إلى إجابةٍ دقيقة؛ ولكنَّ هذه الاحتمالية يجب ألَّا تصرفنا عن الاستمرار في مُفاضلاتنا. وككل المسائل الكُبرى في الفلسفة، لا شيء سوى المزيد من التأمُّل والتفكُّر والحِجَاج سيُعرِّفنا ما إذا كان هناك قاعٌ لأعماق هذه المسائل.

مُلحق: رسم بياني للنظريات الغائية المُختلفة



المؤلفات المُستشهد بها

- Aquinas, Thomas. Summa Theologica.
- Aristotle. Nicomachean Ethics.
- Bentham, Jeremy. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.
- Butler, Joseph. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel.
- Camus, Albert. The Myth of Sisyphus and Other Essays, J. OBrien, trans. (New York:Vintage Books, 1955).
- Carroll, Lewis. Through the Looking Glass (and What Alice Saw There).
- Dostoyevsky, Fyodor. Notes from Underground/The Double, J. Coulson, trans.
- (Harmondsworth, England: Penguin Books, 1972).
- Epicurus. Principle Doctrines.
- Forster, E. M. Two Cheers for Democracy (New York: Harcourt Brace, 1951). Grotius, Hugo. On the Law of War and Peace, F. W. Kelsey, trans. (Oxford: Oxford University Press, 1925).
- Hobbes, Thomas. Leviathan.
- Hume, David. A Treatise of Human Nature.
- James, William. The Principles of Psychology, 2 vols. (1890; reprinted New York: Dover Publications, 1950).
- Kant, Immanuel. Critique of Practical Reason, L. W. Beck, trans. (Indianapolis, Ind.:Bobbs-Merrill, 1956) .

- (Groundwork of the Metaphysics of Morals, H. J. Paton, trans. (New York: Harper &Row, 1964).
- Mill, John Stuart. Utilitarianism.
- Moore, G. E. Principia Ethica (Cambridge: Cambridge University Press, 1903). Plato. Republic.
- Prichard, H.A. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? Mind 21 (1912): 21-37
- Sartre, Jean-Paul. Lexistentialisme est un humanisme; reprinted as: Existentialism Is a Humanism, Philip Mairet, trans., in Existentialism from Dostoevsky to Sartre, Walter Kaufmann, ed. (Cleveland: The World Publishing Co., 1956).
- Sheinwold, Alfred. 5 Weeks to Winning Bridge, rev. edn. (New York: Pocket Books, 1964).
- Sidgwick, Henry. The Methods of Ethics, 7th edn. (London: Macmillan and Co., 1907).
- Twain, Mark. The Adventures of Huckleberry Finn.

قراءات إضافية مُقترحة

الفصل الأول

- Bennett, Jonathan. The Conscience of Huckleberry Finn, Philosophy 49 (1974): 123-34.
- Darwall, Stephen. The Second Person Standpoint (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
- Ross, W. D. The Right and the Good (Oxford: Clarendon Press, 1930).
- Strawson, P. F. Social Morality and Individual Ideal, Philosophy 36 (1961): 1-17.

الفصل الثاني

- Broad, C. D. Egoism as a Theory of Human Motives, Hibbert Journal 68 (1950): 105-14; reprinted in Broads Critical Essays in Moral Philosophy, David Cheney, ed. (London: George Allen & Unwin Ltd, 1971), pp. 247-61.
- Gauther, David. Assure and Threaten, Ethics 104 (1994): 690-721.
- Kavka, Gregory. Hobbesian Moral and Political Theory (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986).
- Sidgwick, Henry. Egoism, in The Methods of Ethics, 7th edn. (London: Macmillan & Co., 1907), bk. II, pp. 119-95.
- Pleasure and Desire, in The Methods of Ethics, bk. I, ch. 4, pp. 39-56.

الفصل الثالث

- Annas, Julia. Introduction to Platos Republic (Oxford: Clarendon Press, 1981). Griffin, James. Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- Kraut, Richard. Aristotle on the Human Good (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989). Plato. Gorgias.
- Sachs, David. A Fallacy in Platos Republic, Philosophical Review 72 (1963): 141-58. 236

الفصل الرابع

- Kagan, Shelly. The Limits of Morality (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- Lyons, David. Forms and Limits of Utilitarianism (Oxford: Clarendon Press, 1965). Parfit, Derek. Reasons and Persons (Oxford: Clarendon Press, 1984).
- Railton, Peter. Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality, Philosophy & Public Affairs 13 (1984): 134-71.
- Rawls, John. Two Concepts of Rules, Philosophical Review 64 (1955): 3-32. Urmson, J. O. The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill, Philosophical Quarterly 3 (1953): 33-39.

الفصل الخامس

- Adams, Robert M. A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness, in Religion and Morality: A Collection of Essays, Gene Outka and

John P. Reeder, Jr., eds. (Garden City, N.J.: Anchor Press, 1973), pp. 318-47.

- Herman, Barbara. Mutual Aid and Respect for Persons, Ethics 94 (1984): 577-602. ONeil, Onora. Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics (New York: Columbia University Press, 1975).
- Ross, W. D. The Right and the Good (Oxford: Clarendon Press, 1930).
- Schneewind, J. B. The Invention of Autonomy (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Strawson, P. F. Ethical Intuitionism, Philosophy 24 (1949): 23-33.

الفصل السادس

- Camus, Albert. The Stranger, Stuart Gilbert, trans. (New York: Alfred Knopf, 1946). Hill, Thomas E., Jr. Dignity and Practical Reason in Kants Moral Theory (Ithaca,N.Y.: Cornell University Press, 1992).
- Korsgaard, Christine. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil, Philosophy &Public Affairs 15 (1986): 325-49.
- Nagel, Thomas. The Absurd, Journal of Philosophy 68 (1971): 716-27.
- Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness, Hazel Barnes, trans. (New York: Washington Square Press, 1956).
- Wood, Allen. Kants Ethical Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

الفصل السابع

- Anscombe, G.E.M. Intention, 2nd edn. (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963).

- `rdal, PÆll S. Passion and Value in Humes Treatise, 2nd edn. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989).
- Davidson, Donald. Action, Reasons, and Causes, Journal of Philosophy 60 (1963): 685-700.
- Frankfurt, Harry. Free Will and the Concept of a Person, Journal of Philosophy 68 (1971): 5-20.
- Korsgaard, Christine. Skepticism about Practical Reason, Journal of Philosophy 83 (1986): 5-25.
- Nussbaum, Martha. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), ch. 9.
- Stocker, Michael. Desiring the Bad, Journal of Philosophy 76 (1979): 738-53. Velleman, J. David. The Guise of the Good, Nous 26 (1992): 3-26.
- Wiggins, David. Truth, Invention, and the Meaning of Life, Proceedings of the British Academy 62 (1976): 331-78.
- Williams, Bernard. Internal and External Reasons, in Rational Action,
- Ross Harrison, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 17-28; reprinted in B. Williams, Moral Luck (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 101-13

MANA.NET



يتناول علم الأخلاق الشقّ العملي من الفلسفة، ويُعنَى بالمسائل المتعلّقة بالواجب والفضيلة والمنفعة، وبقيم الخير والشر. ولأن كثيرًا من المواقف الأخلاقية تتسم بالتعقيد وعدم الوضوح؛ فهي تتطلّب تحليلًا لحقائق الظرف، ومن ثمَّ إنزال الحكم الأخلاقي المُلائم عليها، وهذا الكتاب يساعدنا في ذلك؛ إذ يستعرض مختلف المذاهب الأخلاقية، ويرسم صورةً عموميةً عن علم الأخلاق، ويمهّد الطريق لمن يبتغي التعمُّق فيه، والقراءة المفصَّلة في الأعمال التي صنعت مذاهبه.



ISBN 978-603-91589-0-5
9 786039 158905
الطبعة الأولى: 2021
معنى
MANA